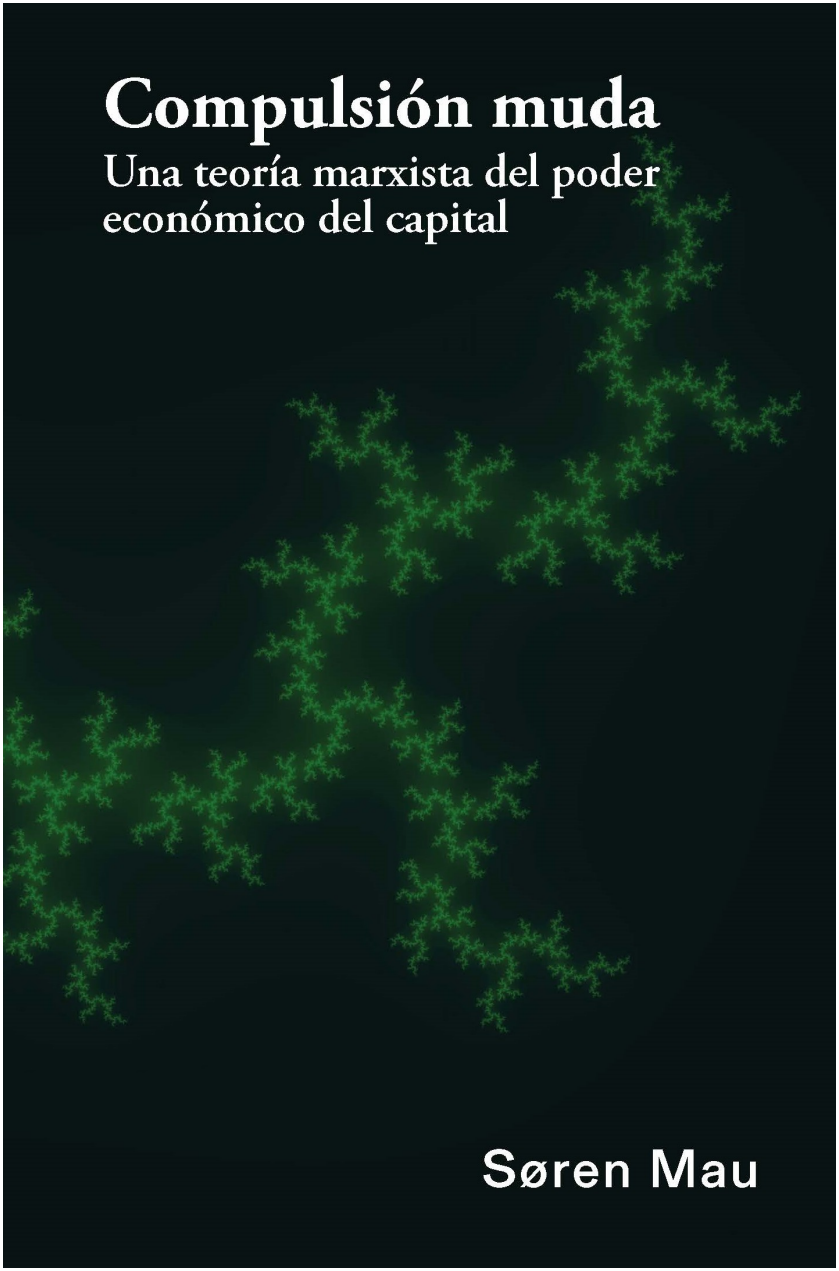
Compulsión muda

Una teoría marxista del poder económico del capital



Søren Mau

Compulsión muda

Una teoría marxista del poder económico del capital

z

Søren Mau

Publicado originalmente en inglés como *Mute Compulsion: A Marxist Theory of the Economic Power of Capital* (Londres, Verso Books, 2023)

Traducción a cargo de Ediciones Extáticas y sus colaboradores. Agradecemos a todos los que han hecho posible la publicación de este libro.

Prólogo por @volodia1917

ISBN: 978-84-317-0602-9

Ediciones Extáticas

edextaticas@riseup.net / edicionesextaticas.noblogs.org

Ni copyright, ni copyleft, ni propiedad intelectual.

De todos para todos.

Los editores alientan la reproducción y difusión de este texto bajo los medios necesarios.

Este texto fue maquetado en algún rincón de lo que se conoce como Madrid, en mayo de 2023.

NOTA SOBRE LAS REFERENCIAS y el título

Para esta primera edición, se han referenciado todas las obras utilizadas tal y como aparecen en la versión original de Mau. Se han respetado las traducciones del alemán del autor y se hecho traducciones propias para todos los pasajes citados.

En cuanto a las referencias a las *Marx and Engels' Collected Works* (MECW), se presentan de esta manera: (32: 421), lo que indica el volumen 32, página 421. Respecto a la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA2), tienen esta forma: (II.3.4: 1453); este ejemplo marca la sección (*Abteilung*) dos, volumen 34, página 1453. El listado de las demás abreviaturas de la obra de Marx es:

El Capital, Volumen Uno: **C1**

El Capital, Volumen Dos: **C2**

Manuscrito Económico de 1864-65: **M**

Grundrisse: **G**

Capítulo uno de la primera edición de El Capital: **V**

Apéndice a la primera edición de El Capital: **A**

Resultados del proceso inmediato de producción, apéndice C1*:* **R**

Los cuadernos etnológicos de Karl Marx: **E**

Ver la bibliografía para consultar toda la información de manera más detallada. Las referencias que se hayan sacado de diferentes fuentes se separan dentro del mismo paréntesis mediante un punto y coma, tal y como se ve en este ejemplo: (G: 234, 536; 33: 324; IV.1: 43, 56; M: 788). Esto equivaldría a: *Grundrisse*, página 234 y 536; MECW, volumen 33, página 324; MEGA2, sección cuatro, volumen 1, páginas 43 y 56; *Manuscrito Económico 1864-65*, página 788.

Para la traducción del título, así como para las alusiones al mismo a lo largo del libro, se ha preferido la fórmula «compulsión muda» a la empleada en ediciones de *El Capital* en castellano —por ejemplo, Siglo XXI—, «coerción sorda». La razón principal de esta decisión es la acepción jurídica del término «compulsión», la cual se refiere a una obligación emitida por una autoridad competente para soportar una decisión ajena. A nuestro juicio, esta vertiente del término, unida al adjetivo «muda» —el cual pone de manifiesto el carácter impersonal de la dominación, pues tal *orden* no es emitida por ninguna persona particular—, expresa de manera fidedigna lo específico del poder económico: no es reductible a una forma coercitiva de *violencia* o *ideología* y, al mismo tiempo, no se desvincula completamente de ellas —tanto por el monopolio de fuerza que da garantías al Derecho como por la vertiente psicologista que el propio término tiene en su acepción de «impulso»—.

Hay otra razón de igual o más peso si cabe: *Compulsión muda* suena infinitamente mejor que cualquiera de las alternativas.

Prólogo

Hay libros que al ver la luz logran llenar un vacío hasta entonces aparentemente imperceptible. Este ha sido el destino inmediato de *Compulsión muda* de Søren Mau, recientemente publicada en danés, inglés y alemán, que lo será próximamente en árabe y francés, y cuya versión en español disfrutamos desde ahora. Estamos con toda probabilidad ante lo que en el futuro será leído como un clásico de los estudios marxistas. Se trata de una genuina aplicación del marco intelectual de la crítica de la economía política, que consigue combinar la originalidad y el debate con el respeto por la exposición científicamente rigurosa de su objeto. El propósito: elaborar los rudimentos de una teoría del poder económico del capital. El lector de cierto Marx, vulgarizado y economicista, arqueará la ceja en señal de asombro. ¿No era la economía un reino de relaciones técnicas, puramente instrumentales, que Marx describe desde la más estricta imparcialidad política? ¿Qué tiene que ver el *poder* en todo esto? Es mérito de Søren Mau haber contribuido a desenmarañar el enredo.

Marx se refirió una vez al capital como «la potencia económica, que lo domina todo, de la sociedad burguesa» (1971: 28). En realidad, las referencias al capital como un mecanismo social de poder y dominio se reparten por todos sus escritos «económicos». Esto es solo un indicio de que, tal y como sugiere *Compulsión muda*, la crítica de la economía política apunta a una renovación simultánea de los conceptos de *economía* y de *poder*. Esta renovación busca diferenciarse de una cierta concepción dualista que falsea las relaciones de producción de las que, no obstante, se deriva. Sobre esta mistificación, sancionada intelectualmente por la economía política, se erige el concepto de poder más extendido en el campo de la teoría social burguesa. Y es que, una vez la economía ha sido fetichizada como proceso natural —ergo ajeno a disturbios históricos y políticos—, el poder solo encuentra explicación desde el punto de vista de un ámbito extraeconómico, puramente político, aunque igualmente fetichizado y abstraído de su contenido y determinación social.

Desde el prisma de los dogmas de la teoría social burguesa, el poder y la dominación, igual que el desequilibrio y las crisis, aparecen como resultado de la *infracción* de las leyes de la economía, donde los denominados «fallos de mercado» representan excepciones accidentales, externas al normal funcionamiento de la producción y el intercambio capitalistas.

Hay quien, subiendo un poco la apuesta, se atreve a señalar al mercado como institución estructuralmente ineficiente, incapaz de garantizar la satisfacción de necesidades que la sociedad pueda eventualmente anteponer al lucro privado —la transición ecológica o la justicia social, pongamos por caso—. De esta opinión son quienes, desde un prisma más keynesiano que marxista, sugieren que el equilibrio y sostenibilidad del desarrollo social dependen en último término del comando económico y político del Estado. Tal concepción estado-céntrica de la sociedad permite la crítica, en esencia moralista, de ciertos efectos perniciosos de este modo de producción, pero no la de sus fundamentos *históricos* y *sociales*. En esa medida comparte con la tendencia liberal los principios mistificadores de la economía política, para la que el modo de producción capitalista es un sistema equilibrado y,

como tal, desprovisto de relaciones antagónicas de poder.

El interés de *Compulsión muda* en este punto no muere con la desvinculación clara que establece entre el programa teórico de Marx y el de las distintas variantes de la teoría social burguesa. La caracterización del poder económico del capital permite, además, comprender en qué medida se han podido reproducir algunos de los principales vicios de esta última en las filas del marxismo. El comunismo del siglo XX, sin ir más lejos, llegó a creer que una economía estatalmente dirigida, aunque siguiera sometida a los imperativos de la acumulación global y el régimen internacional de competencia, podría inmunizarse ante el poder del capital y resistir a largo plazo sus envites. En no pocas ocasiones, la ingenuidad intelectual —combinada quizá con cierto ánimo de popularización y la necesidad de justificar la correlación de fuerzas *realmente existente*— ha llevado a reducir la cuestión del poder a la capacidad de someter al enemigo por medio de la violencia estatal. Este es, sin duda, un aspecto importante, incluso indispensable, de cualquier poder efectivo. Sin embargo, esta dimensión no agota ni puede explicar completamente la modalidad de poder mediante la que se reproduce el capital, de la que la violencia es solo un aspecto subordinado. Una vez el campo de batalla dentro del que se miden los contendientes es el mercado internacional, la economía dirigida por un Estado socialista temporalmente triunfante pasa a convertirse en uno más de los agentes en competencia, y la planificación de la actividad de unidades productivas coordinadas bajo su mando centralizado se revela como un instrumento igualmente sometido a imperativos de productividad generalizados, a los que les importa más bien poco que la bandera de un país sea roja, yanqui o tricolor.

De ahí la legitimidad de un proyecto como el de *Compulsión muda*, que acepta la necesidad de reconceptualizar el poder sobre la base de la crítica de la economía política, un marco teórico para el que el capitalismo es un sistema en desequilibrio, asimétrico y esclavizador. Pero no lo es como resultado de la mala fe de oligopolios, patronales o partidos políticos. Es la compulsión de relaciones económicas de carácter impersonal, que poseen prioridad ontológica sobre la fuerza bruta o la «ideología» de los individuos, la que obliga a estos a actuar de acuerdo con la autoridad de un patrón que no está colectiva y conscientemente controlada y que, por tanto, se impone ciegamente sobre ellos como un poder extraño. En principio, *nadie* nos obliga a comprar mercancías o a trabajar por un salario. Es la forma misma en la que producimos, intercambiamos y consumimos la que instituye unas relaciones sociales que nos fuerzan inadvertidamente a ello. De ahí que la compulsión que el capital ejerce sea, parafraseando a Marx, «muda»: se impone espontáneamente sobre el conjunto de la sociedad, que sigue la lógica naturalizada de un poder crecientemente enfrentado al desarrollo pleno de la mayoría de la población. Ello exige, por un lado, que la economía deje de ser pensada como una realidad políticamente neutral y pase a comprenderse como un campo de fuerzas estructurado de principio a fin por una relación social de poder, cuya base no es el Estado, sino la acumulación de capital. Como consecuencia, exige también que la política deje de abstraerse de la reproducción material de la sociedad, como si la administración de la comunidad política pudiese reducirse a una pugna de voluntades que se autodeterminan al margen de cualquier lógica social.

Ni las teorías del denominado determinismo económico ni las teorías de la autonomía de lo político aciertan en dar respuesta a la forma en que poder y reproducción social se entretejen, cayendo necesariamente más acá —o más allá— de

la teoría del poder económico de Marx. Según esta última, el poder es interno a una totalidad de relaciones económicas supraindividuales, personificadas por individuos que «funcionan» de acuerdo con aquellas —la resonancia de la categoría aristotélica de actividad (*enérgeia*) es aquí evidente—. En cualquier caso, si bajo el modo de producción capitalista los seres humanos están «dominados por abstracciones» (Marx, 1971: 92), no por ello deja de ser esta una dominación de clase, esto es, una dominación del capital sobre el trabajo personificada por los capitalistas y sus agentes derivados. Este ha sido, de hecho, uno de los puntos débiles de la recepción académica contemporánea de la obra de Marx, para la que el énfasis en la dominación impersonal y abstracta ha operado la mayor parte de las veces en detrimento de la *lucha de clases*, que sigue siendo la forma conflictiva que necesariamente adopta la acumulación capitalista.[1] He aquí uno de los grandes logros de este libro, que demuestra que el dominio abstracto e impersonal y el dominio de clase no son aspectos excluyentes, sino realidades mutuamente presupuestas.[2]

Capitalistas y trabajadores son, como ya decía Marx, simples exponentes de determinadas categorías económicas. Sería absurdo pretender, por ejemplo, que un individuo es trabajador en virtud de su naturaleza o por una decisión personal. Pero también lo sería pretender que lo es por culpa de una voluntad ajena. Un individuo será trabajador desposeído mientras ejecute una función muy precisa como personificación de tiempo disponible para el capital, ya sea trabajando para un capitalista o, en su defecto, engrosando las filas del ejército industrial de reserva sin trabajar para ninguno —una «reserva» cuyo tiempo, como su propio nombre indica, permanece igualmente *disponible* para el capital, aunque permanezca temporalmente *inutilizado*—.

Esto incluye, claro está, el «tiempo libre» del proletario, durante el que funciona para el capital tanto como durante su tiempo de trabajo: «El hecho de que el obrero efectúe ese consumo en provecho de sí mismo —dice Marx—, y no para complacer al capitalista, nada cambia la naturaleza del asunto» (2017, 661). En definitiva, los desposeídos dependen del capital en su totalidad, antes e independientemente de los tratos aislados que puedan alcanzar con cada uno de los capitalistas que lo personifican.

En el caso de *Compulsión muda*, la acertada conceptualización del poder capitalista como poder social y colectivo que trasciende las esferas limitadas del mercado y el trabajo no conduce a una exaltación del capital como sujeto omnipotente, ni lo inviste en ningún caso de poderes mágicos. Mau advierte que debemos contemplar esta relación de dependencia con cierta perspectiva, ya que, si bien es necesaria dentro del modo de producción capitalista, es contingente en relación con la historia total de los modos de producción. No siempre existió, ni tiene por qué existir más en un futuro. La prueba la aportaría una ambiciosa ontología social, que aspira a dar cuenta de cómo una sociedad como la capitalista es posible en primera instancia, a la vez que explica por qué no es necesaria en términos absolutos —he ahí la razón por la que podría ser disuelta—.

Para ello Mau presenta argumentos relevantes sobre la precariedad constitutiva del cuerpo humano, el único cuya existencia está separada entre la corporalidad viva del individuo, por un lado, y la corporalidad muerta del instrumento y el conjunto de sus condiciones naturales de existencia, por otro. El cuerpo humano propiamente dicho es la *relación* entre ambos extremos, una relación cuya forma determinada resulta

históricamente variable. El capital, desde este punto de vista, ha de entenderse como una lógica que se interpone entre los individuos y las condiciones objetivas que permiten reproducir su vida, siendo este, entonces, una de las *formas* del metabolismo humano.

Esta forma particular del metabolismo engendra condiciones para una sociedad libre de dominio, que es históricamente posible, aunque socialmente irrealizable dentro de los límites impuestos por el capital. Esto nos obliga a reflexionar sobre una manera de reproducir la sociedad capaz de detener la esclavización y el sometimiento de la mayoría desposeída de la población. Este imperativo de transformación social, empero, no puede remitirse a un principio ideal, a una ideología pretendidamente exterior al modo efectivo en el que nuestra sociedad se reproduce. Este fue, en cierto modo, el error de la Ilustración burguesa y sus primeros herederos socialistas, que medían la heteronomía y la superstición conforme a un criterio abstracto, completamente desprovisto de concreción histórica. Esa es la razón de fondo por la que Marx y Engels censuraron enérgicamente la pretensión de imponer ideas y principios sobre el curso efectivo de la sociedad y sobre las luchas del proletariado. Ambos trataron de dar cumplimiento a la sentencia según la cual «las tesis teóricas de los comunistas no descansan en absoluto en ideas, en principios inventados o descubiertos por este o aquel reformador del mundo», sino en «la expresión general de […] un movimiento histórico que transcurre ante nuestros ojos» (Marx; Engels, 2011: 68). Al ofrecer una rica panorámica del poder económico del capital, *Compulsión muda* ofrece también la posibilidad de avanzar en la dirección de un pensamiento estratégica y tácticamente situado en el marco conceptual de la crítica de la economía política. De acuerdo con sus argumentos centrales, dejaría de ser necesario acudir al populismo de Laclau, al decisionismo de Schmidt o al republicanismo de Rousseau para hacer inteligible la intervención política, igual que dejan de serlo Keynes y sus sucesores para el análisis económico de coyuntura.

La política, incluso en los momentos de mayor entusiasmo y optimismo, no era para Marx la intervención externa sobre estructuras sociales inertes, sino la transformación inmanente de las relaciones sociales de producción. La concreción práctica de la crítica de la economía política a la que aspiró consiste en la activación de los resortes del poder social del proletariado, es decir, en la conversión de las tendencias históricas implícitas en expresiones explícitas del acaecer social. La ley de la acumulación capitalista es en este sentido el fundamento interno de aquellas tendencias, la principal de las cuales consiste en la reducción constante del trabajo socialmente necesario y la consecuente caída de la tasa de ganancia del capital. De esta ley depende, por lo tanto, la posibilidad objetiva de organizar colectivamente su descomposición histórica. A pesar de ello, y a mi entender de manera equivocada, Søren Mau sostiene —siguiendo en esto a Michael Heinrich—, que la tendencia decreciente de la tasa de ganancia no se puede *deducir* conceptualmente teniendo en cuenta el nivel de abstracción en el que opera *El Capital*, razón por la que no puede afirmarse que esta sea una tendencia *necesaria*. Heinrich no niega, sin embargo, que esa tendencia sea *posible*, de modo que la investigación empírica podría dictaminar si se cumple o no en la realidad.

Esta escisión entre el plano ideal y el real, entre el plano lógico-sistemático y el histórico-empírico, descuida aspectos relevantes del procedimiento que Marx pone en marcha en su crítica de la economía política, comprometiendo con ello su potencial transformador. A fin de cuentas, concebir el desarrollo teórico como despliegue

autónomo de conceptos sin contenido se asemeja peligrosamente a esa actitud contemplativa despreciada por Marx y Engels como «ideológica», para la que la doctrina comunista se convierte con demasiada facilidad en una cadena de sentencias cuidadosamente separada de la práctica. Existe, no obstante, una alternativa a dicha separación, que pasa por asumir que la lógica que necesitamos no es puramente deductiva. Marx no se limita a *subsumir* fenómenos particulares bajo la regla externa de conceptos universales abstractos, o lo que es lo mismo, no se limita a postular fundamentos de los que se siguen mecánicamente ciertas consecuencias. La suya no es una lógica formal. Su lógica es dialéctica o reflexiva, esto es, una lógica que despliega retroactivamente las determinaciones de un proceso cuyas leyes internas —expresadas conceptualmente en «abstracciones»— ya se han desplegado externamente en el movimiento histórico efectivo. *El Capital* no parte de principios —«yo no parto de conceptos», dirá Marx—, sino «de la forma social más simple en la que se presenta la riqueza en la sociedad actual», tomada como totalidad realmente existente (2022: 31).

En este sentido, el «término medio ideal» del que habla Marx (2017c: 944) no puede asimilarse al tipo ideal weberiano —una suerte de estándar exterior a los contenidos particulares que pretende capturar—, ni tampoco a un concepto abstracto que engendra mágicamente sus propios supuestos —ese «demiurgo de lo real» que Marx proyectaba injustamente sobre la Idea hegeliana—. Solo desde el tipo de lógica dialéctica y reflexiva recién descrito sería posible dar cabida en la crítica de la economía política al análisis de coyuntura, así como a múltiples fenómenos cuya necesidad, en la medida en que arrastran el elemento de la contingencia histórica, no puede simplemente deducirse de un concepto. No hace falta enredarse en especulaciones para justificar esta postura. Existe una serie de fenómenos bien reales, contingentes en un sentido histórico, que la crítica de la economía política de hecho explica sin necesidad de incrustar una metodología extraña en su sistema de categorías. Entre ellos figuran, por ejemplo, la transformación de las condiciones técnicas del proceso de trabajo por la subsunción real, la consecuente periodización de la lucha de clases en fases de cooperación, manufactura y gran industria, la plasmación del capital en el tiempo y el espacio que el propio Mau estudia o el metabolismo del cuerpo humano en tanto que encarnación de una relación económica formal.

La unidad de lo ideal y lo real se explica por el hecho de que las categorías de la crítica de la economía política no son simples abstracciones mentales o psicológicas, asimilables a una suerte de formas subjetivas que regulan *nuestra* manera de contemplar la sociedad. Aquellas son formas abstractas que existen *in actu*, de manera efectiva y funcional, en el propio capital en movimiento (Marx, 2017b: 124). Las categorías son, literalmente, formas del ser, modos determinados de existencia (1971: 27). Y, en tanto que formas de pensamiento, no solo encierran un contenido, sino que son «socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social *históricamente determinado*» (Marx, 2017a: 127). Los momentos más abstractos del pensamiento teórico, por ende, únicamente pueden comprenderse como aspectos internos de la práctica que describen. Y esto nos da la clave para entender la relación latente que existe entre la descripción de las leyes económicas de la sociedad moderna y el compromiso con un modo de producción asociado, sin la que la crítica de la economía política carecería del más mínimo sentido. El poder del capital debe comprenderse no como un objeto idealmente descriptible en la inmediatez de sus

determinaciones, sino como un proceso histórico del que formamos parte y contra el que virtualmente nos organizamos. Solo así se justifica la afirmación de Marx según la cual la crítica de la economía política representa a una clase, a la clase «cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases: el proletariado» (2017a: 53).

La teoría del poder económico del capital de *Compulsión muda* nos obliga a una pregunta no solo legítima, sino, llegados a este punto, incluso necesaria: ¿Cómo realizar, actualizar y concretar el compromiso político latente en la crítica del poder del capital? ¿Cómo constituir al proletariado en un poder social, en un *Partido*? Sabemos que el ataque sobre la síntesis del poder del capital, personificada en el Estado, presupone un poder social acumulado: el proletariado debe estar maduro para gobernar, que en su caso significa ser capaz de rebelarse contra la autoridad ilegítima de los funcionarios del capital sin disolverse en el intento. A su vez, la destrucción del Poder del Estado, entendida como disgregación de la cadena de mando del capitalista colectivo, se presenta como una premisa, puesto que posibilita el desarrollo y acumulación ulterior de aquella fuerza social, ahora liberada del agobio de constricciones exteriores. La revolución política, entonces, es la expresión superficial, aunque igualmente necesaria, de un nuevo modo de producción que florece bajo los grilletes de las relaciones de producción capitalistas.

La forma coherente y desarrollada de estos brotes germinales exige que el potencial productivo esté crecientemente sometido al control racional de una asociación de individuos libres, siendo ella misma la *forma* del nuevo modo de producción en emergencia. El proletariado, por su parte, es su principal fuerza productiva, la *sustancia* sobre la que se sostiene y el *poder* capaz de materializar sus imperativos. El proceso de su materialización obedece sin embargo a la lógica contra la que se rebela —y esa es la razón por la que tiene validez objetiva y, por consiguiente, visos de victoria—. En este sentido, en tanto que la subordinación del proletariado al capital está mediada por formas alternativas de competencia, la efectividad de su insubordinación tiene que estar mediada por formas sociales de organización que permitan unificar y generalizar ese proceso. La forma social más apta para ello es, fundamentalmente, el salario, sobre cuya base las fuerzas diseminadas del proletariado pueden sistematizarse y articularse institucionalmente, diversificarse en funciones subordinadas y alimentar este poder en alza que, una vez desarrollado, precipita la síntesis de fuerzas que han agotado la lucha *por* el salario, transformándola en una lucha *contra* el salario. La síntesis de las fuerzas del proletariado se sitúa ahora en pugna abierta con el poder del capital en un marco de ofensiva general sobre su ganancia y, como consecuencia, en un marco de ofensiva sobre la acumulación. La expropiación de los expropiadores representa de este modo la interrupción de la reproducción capitalista y la consecuente propulsión de la reproducción de un poder social independiente, capaz de reproducirse por sí solo. Al proyectarse como centro y finalidad de su propio desarrollo, sus medios no responden a una necesidad exterior —ni siquiera a una necesidad histórica, mientras esta se entienda como la de una autoridad divina—. Sus medios responden ante todo a una finalidad interna: la de su reproducción a escala ampliada, es decir, la de la acumulación del control colectivo sobre el metabolismo.

Esta lógica, como queda dicho, no se puede imponer mecánicamente, como si la autoridad de las formas que reproducen la asociación de individuos libres fuese *exterior* a la propia actividad de quienes las personifican. La emancipación no puede

venir dada «desde arriba», puesto que no es una receta ya dispuesta que pueda ser entregada al proletariado —el socialismo así entendido, como demuestra Hal Draper, es, por definición, un socialismo antimarxista (2011)—.

La suya es una lógica que bien cabría denominar práctica consciente o revolucionaria, que viene encarnada en la vida del cuerpo social y que tolera el cúmulo de contingencias que la atraviesan a la vez que les da forma. «Poder comunista» es solo un nombre entre otros posibles para condensar el significado de este programa de acción. En tanto que expresión teórica es hoy una simple tesis, un concepto que, mientras no consiga particularizarse y diseminarse sobre fenómenos sociales diversificados, permanecerá enclaustrado en unas pocas mentes como llana *hipótesis*, una suposición externa al movimiento real de la historia. En la medida en que consiga encarnarse en ese movimiento, reflejarse en sus tendencias implícitas y reunirlas bajo una orientación estratégica, alcanzará, en cambio, una configuración sintética y organizada, esto es, una fuerza histórica realmente efectiva.

La enajenación característica del modo de producción en el que vivimos no debería inducirnos a pensar que una sociedad emancipada y la práctica capaz de producirla son aquellas en las que los vínculos personales directos son de nuevo el fundamento. Se trata de reproducir el control consciente sobre el metabolismo, claro está, pero sin que ello implique reducir el significado de este control a la capacidad individual de influencia y decisión —una reducción que supone, por cierto, la recaída en la ontología individualista de la teoría social burguesa—. En el proceso de su asociación libre los individuos también habrán de ser exponentes de unas relaciones de producción, y la forma más democrática que quepa imaginar para esta asociación exigirá también mediaciones institucionales.

El reto consiste en asentar unas relaciones sociales propias cuya vigencia o validez deje de depender de la voluntad de una suma de individuos para que en su lugar se instalen progresivamente modos de actividad regulados por una lógica espontánea en la que «el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos» (Marx; Engels: 2011: 79). Precisamente esto es lo que buscaba capturar el concepto de visión del mundo (*Weltanschauung*) cuando fue pensado por primera vez en relación con la cultura y la denominada «segunda naturaleza»: el hecho de que los individuos están insertos en un universo simbólico regido por un sistema de normas que produce la adhesión instintiva de sus miembros. El comunismo debe aspirar a desplegar las determinaciones de su contenido tanto en el espacio —su proyección es *internacional*— como en el tiempo — pasado, presente y futuro, pues su proyección es también *histórica*—. El comunismo será, en tal medida, no una idea o un principio, sino una totalidad, un marco de sentido que instituye una cultura de acuerdo con la cual se forman y educan nuestras capacidades cognitivas, nuestra sensibilidad e inteligencia, igual que nuestra memoria e imaginación. La civilización comunista, en definitiva, instaura su propia compulsión racional, un nuevo conjunto de normas que habrán de regular la práctica humana y que habrán de convertir en necesario lo que ahora parece poco menos que imposible.

Naturalmente, este no es un proceso simple ni lineal, igual que no lo fue la instauración del capitalismo. Este último necesitó todo un proceso de coacción directa y violencia para poder ponerse a funcionar. La coacción extraeconómica que propulsó la denominada acumulación primitiva del capital contrasta con la «compulsión muda» que comanda la acumulación capitalista propiamente dicha. No obstante, la violencia de aquel proceso se resume no tanto en la fuerza bruta que

pudo llegar a aplicarse por parte de sus responsables directos, sino en la tendencia antinatural, contraria al orden lógico de las cosas, que suponía la disgregación de las formas precapitalistas de producción e intercambio. El estado germinal, casi inexistente, del poder organizado del proletariado hace que su acumulación de fuerzas parezca hoy igualmente arbitraria, como un juego voluntarista que atenta contra la inercia de sociedades crecientemente adaptadas a las necesidades de un poder capitalista en expansión. Pero esta apariencia es la imagen ideológica de un movimiento tectónico de fondo, que solo puede irrumpir de esta manera:

> Hay que hacerse cargo de que las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción no se desarrollaron a partir de la nada, ni del aire, ni de las entrañas de la idea que se pone a sí misma; sino en el interior del desarrollo existente de la producción y de las relaciones de propiedad tradicionales y contraponiéndose a ese desarrollo y esas relaciones. (Marx, 1971: 219-220)

La *ruptura comunista* es la forma que adoptan los primeros compases de un proceso histórico más amplio que ya está operando implícitamente a nuestras espaldas, que es la crisis del capital como forma civilizatoria integral. Esa ruptura, como es obvio, comporta una cierta voluntad consciente, deliberada, genuinamente práctica. Y sin este impulso práctico, decían unas notas de Marx, el problema de la verdad se convertiría en un divertimento escolástico. Por supuesto que sería injusto pretender que un libro anticipe lo que no le corresponde. Algo más cierto aún para el caso de un prólogo tan escueto como este. A pesar de ello, la conciencia de su limitación se ve compensada por la esperanza de poder convertirse en un arma de lucha en manos de algún inopinado lector, al que, en estricta coherencia con aquel impulso, solo puede interpelar como miembro virtual de una civilización en ciernes; como miembro de una comunidad de lucha cuya misión histórica, hoy más que nunca, consiste en la subversión revolucionaria del poder del capital.

referencias

Clarke, S. (2023). *Marx, marginalismo y sociología moderna*. Madrid: Dos Cuadrados.

Draper, H. (2011). *Karl Marx´s Theory of Revolution. Volume 4: Critique of Other Socialisms*. Dehli: AAKAR BOOKS.

Endnotes. (2022). *Endnotes 2. Miseria y forma-valor*. Madrid: Ediciones Extáticas.

Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). Tomo I*. Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. (2017). *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital.* Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. (2017). *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso de circulación del capital.* Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. (2017). *El Capital. Crítica de la economía política. El proceso global de la producción capitalista.* Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. (2022). *Manuscritos (1861-1863). Notas marginales al Tratado de Economía Política de A. Wagner*. Madrid: Dos Cuadrados.

Marx, K., & Engels, F. (2011). *Manifiesto Comunista*. Madrid: Alianza Editorial.

Starosta, G. (2015). *Marx's capital, Method and Revolutionary Subjectivity*. Boston: Brill.

Introducción

> Cuando el antiguo esclavo, crucificado por su amo, se retorcía en inefable agonía, cuando el siervo se derrumbaba bajo la vara del capataz de corvée o bajo la carga del trabajo y la miseria, al menos el crimen del hombre contra el hombre, de la sociedad contra el individuo, quedaba al descubierto, expuesto, atroz en su desnudez, flagrante en su brutalidad. El esclavo crucificado, el siervo mártir, murió con una maldición en los labios, y su mirada moribunda se encontró a sus verdugos con odio y promesa de venganza. Solo la sociedad burguesa cubre sus crímenes con un velo de invisibilidad.[3]
>
> -Rosa Luxemburg

A pesar de más de una década de crisis, resistencia enérgica y una pandemia mundial, el capitalismo se mantiene. En 2008 fue golpeado por una de las crisis más profundas de su historia. A medida que los gobiernos acudían a su rescate, un nuevo ciclo de luchas contra la comercialización acelerada de la vida social emergía. Hoy, nuestra situación aún está profundamente conformada por la crisis y sus repercusiones. La gran recesión de finales de los 2000 solo es la culminación preliminar de una crisis prolongada mucho mayor, que irrrumpió al finalizar el boom de postguerra en los años 70 (Brenner, 2006; Brenner, 2009). Desde entonces, el capitalismo mundial ha estado haciendo aguas. Durante casi cinco décadas, se ha mantenido a flote por medio de la deuda, la externalización, la austeridad, la privatización
y la depresión salarial, pero ni siquiera este tratamiento integral de los síntomas ha logrado detener el estancamiento mundial en curso (Benanav, 2020). Un pequeño grupo de empresas hiperrentables como Apple, Alphabet, Amazon y Meta ha huido de un mar global de las llamadas
empresas zombis que bregan con bajos niveles de productividad y rentabilidad y se mantienen con vida gracias al crédito barato proporcionado por gobiernos que tratan desesperadamente de evitar las consecuencias políticas de lo único que podría generar la base para una recuperación económica, a saber, una destrucción de capital a gran escala (Smith, J. E., 2020). Las instituciones políticas en todas partes sufren una profunda desconfianza; todo el mundo está harto de los políticos y los partidos, y ya nadie cree que el Estado pueda ser garante de la voluntad popular. El frágil optimismo de los 90 y principios de los 2000 ha dado paso a un sombrío sentimiento de un desastre que se aproxima, en gran medida debido a la emergencia climática, cuya existencia todos reconocen, pero a la que sin embargo se le permite continuar, dado que en este mundo los beneficios son más importantes que la vida.

Y, sin embargo, aquí estamos: el capitalismo sigue con nosotros. O quizá es al revés: aún estamos con *él*. En ciertos aspectos, la fortaleza del capital sobre la vida social parece más sólida que nunca; jamás tantos aspectos de la vida y partes tan grandes del mundo habían sido dependientes de los circuitos globales del valor valorizándose a sí mismo. Aunque aún es muy pronto para dibujar un balance acabado sobre la era post 2008, es obvio que las fuerzas del capital han triunfado en el impulso de sus objetivos. Los bancos han sido rescatados, los impuestos han sido recortados, la austeridad ha sido impuesta, se han amasado beneficios. La desigualdad sigue

aumentando, la forma-mercancía continúa infiltrándose en nuevas esferas de la vida, la biosfera sigue dirigiéndose al abismo y 780 millones de personas viven todavía en situación de hambruna crónica. En los años 30, después de la larga depresión de finales del siglo XIX, la Primera Guerra Mundial, las revoluciones alemana y rusa, y la Gran Depresión de principios de los años 30, Walter Benjamin concluyó: «La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural» (1999, p. 667). Hoy sabemos que el capitalismo no solo ha *sobrevivido*, sino que se ha *reforzado*, en y a través de crisis, revoluciones, insurrecciones, guerras y pandemias. *La expansión capitalista y su atrincheramiento en medio de la crisis y el descontento*; esa es nuestra coyuntura, y nos invita a formular una pregunta importante: ¿cómo consigue el capital mantener su agarre sobre la vida social? ¿Cómo es siquiera posible que un orden tan volátil y hostil a la vida pueda durar siglos? ¿Por qué no ha colapsado todavía el capital?

PODER COERCITIVO,

IDEOLÓGICO Y ECONÓMICO

En las secciones finales del primer volumen de *El Capital*, Karl Marx narra la historia de cómo el mandato del capital fue históricamente establecido: «En la historia actual, es un hecho notable que la conquista, la esclavitud, el robo, el asesinato, en definitiva, la violencia, tiene el mayor papel» (C1: 874). El modo de producción capitalista vino al mundo «goteando de la cabeza a los pies, de cada uno de sus poros, sangre y barro» (C1: 926). Marx también sostuvo, no obstante, que no podemos asumir que las formas de poder requeridas para lograr un cierto estado de cosas sean idénticas a las formas de poder requeridas para su *reproducción*. Al contrario: cuando la violencia lleva a cabo su tarea, otra forma de poder puede entrar en escena. En un pasaje del cual el presente estudio toma su título, Marx describe cómo, una vez las relaciones capitalistas han sido instaladas:

> la compulsión muda de las relaciones económicas sella la dominación del capitalista sobre el trabajador. La coerción extraeconómica e inmediata sigue todavía siendo utilizada, pero sólo en casos excepcionales. Durante el curso normal de las cosas, el trabajador puede dejarse a merced de las «leyes naturales de la producción», esto es, es posible dejarse a merced de su dependencia del capital, que surge de las propias relaciones de producción, y está garantizada perpetuamente por ellas mismas. (C1: 899)[4]

La violencia es, pues, sustituida por otra forma de poder: una forma que no es inmediatamente aprehensible por los sentidos, pero tan brutal y despiadada como la violencia misma; una forma de poder impersonal, abstracta y anónima, integrada inmediatamente en los propios procesos económicos y no adherida a ellos de forma externa: la *compulsión muda* o, como también me referiré a ella, el *poder económico*.

Aunque el énfasis en la importancia de la «compulsión muda de las relaciones económicas» para la reproducción del capitalismo se puede encontrar frecuentemente en la colección caótica, y mayoritariamente inconclusa, de los escritos que constituyen la crítica de la economía política de Marx, este nunca articuló un análisis coherente y sistemático de esta nueva forma histórica de dominación social. Tampoco sus seguidores, aunque hayan hecho aportes

significativos en las últimas décadas, han llevado a cabo esta tarea, y a ello regresaremos más tarde. La mayoría de intentos de dar cuenta de la reproducción del capitalismo descansan sobre una suposición que tiende a oscurecer el funcionamiento del poder económico, la de que la naturaleza del poder se presenta mediante dos formas fundamentales e irreductibles: *violencia e ideología*. Tomando prestado y alterando ligeramente un término de Nicos Poulantzas (2014, p. 78), me referiré a esto como el binomio *violencia-ideología* (ver también Foucault, 1991, p.28). Versiones alternativas de esta dualidad incluyen coerción y consentimiento, poder duro y poder blando, dominación y hegemonía o represión y discurso.

La fórmula básica —muchas veces implícita— que tenemos sobre la mesa consiste en que podemos explicar la reproducción de las relaciones sociales capitalistas aludiendo a la capacidad de los dominadores para hacer uso de la violencia o a su capacidad para dar forma a nuestra manera de percibir y entendernos a nosotros mismos, así como a nuestro mundo social, tanto consciente como inconscientemente. La teoría de la ideología de Louis Althusser es un buen ejemplo de esta forma de razonamiento: según Althusser, la reproducción de las relaciones de producción capitalistas «está *asegurada por la superestructura*, por la superestructura jurídico-política y por la superestructura ideológica». En este conocido esquema, las relaciones de producción son reproducidas por los aparatos represivos e ideológicos del Estado, que descansan sobre la *ideología* y la *violencia*, respectivamente (Althusser, 2014, pp. 140, 244).

No hay duda de que el capitalismo sería imposible sin la presencia constante del poder coercitivo e ideológico. Pero el poder del capital es más que eso. La violencia y la ideología son formas de poder que se dirigen *directamente* al sujeto, tanto forzándolo inmediatamente a hacer ciertas cosas como dando forma a la manera concreta en que piensa. El poder económico, por otra parte, dirige al sujeto solo *indirectamente*, actuando en su *entorno*. Mientras que la violencia como forma de poder está relacionada con la capacidad para infligir dolor y muerte y la ideología con la capacidad de conformar cómo la gente piensa, el poder económico está vinculado con la *capacidad de reconfigurar las condiciones materiales de la reproducción social*. El concepto de «reproducción social» debería entenderse en el sentido estricto bajo el cual se incluyen todos los procesos y actividades necesarias para garantizar la continuidad de la vida social. El poder económico es, por ende, un concepto que pretende captar la manera mediante la cual las formas de dominación social se reproducen a sí mismas a medida que se inscriben en el entorno de aquellos que están sujetos a las mismas.

En este libro ofreceré una teoría del poder económico del capital. Sobre la base de una lectura atenta y una reconstrucción crítica de la inconclusa crítica de la economía política de Marx intentaré explicar por qué el poder del capital toma la forma de una «compulsión muda de las relaciones económicas»; por lo tanto, intentaré localizar sus fuentes, identificar sus mecanismos, explicar sus formas, distinguir sus diferentes niveles y especificar las relaciones entre los mismos.

Lo que *no* haré es ofrecer un análisis de una variante histórica y geográfica particular del modo de producción capitalista; en vez de ello me centraré en lo que Marx calificó «el núcleo» o el «promedio ideal» del modo de producción capitalista, esto es, la lógica, estructura y dinámicas que constituyen la *esencia* del capitalismo, a través de sus variaciones históricas y geográficas (M: 376, 898).

LA ECONOMÍA: UN SISTEMA DE DOMINACIÓN

Una de las razones por las que la crítica marxiana de la economía política es un punto de partida indispensable para desarrollar una teoría del poder económico del capital es su firme rechazo de las concepciones *economicistas* de la economía, es decir, de la idea de que la economía es una esfera ontológicamente separada de la sociedad regida por su propia lógica o racionalidad «económica» distintiva. Para Marx, «la economía» es *social* de principio a fin; él «trata la economía misma no como una red de fuerzas desencajadas, sino, al igual que hace con la esfera política, como un conjunto de relaciones sociales», según dice Ellen Meiksins Wood (2016, p. 21s). Este antieconomicismo desmarca radicalmente a Marx de la economía burguesa y es un presupuesto esencial de una teoría del poder económico del capital.

La crítica de la economía política no es una economía política crítica o una economía alternativa, sino una crítica del conjunto teórico —e ideológico— de la economía política (Heinrich, 1999a, pts 1, 2, 2012a, p. 32s). Mientras que los economistas se dedican al negocio de transformar las relaciones sociales en unidades abstractas cuantificables que se puedan insertar después como variables en modelos idealizados, la crítica marxiana de la economía política hace lo contrario: pone al descubierto las relaciones sociales que se esconden tras las categorías económicas (Bonefeld, 2014).

Dichas relaciones sociales son *relaciones de dominación*. Las relaciones de poder no son algo que está superpuesto a «la economía», como sostiene la teoría de la ideología de Althusser, donde la reproducción de las relaciones de propiedad en la base económica ocurre por fuera de esta base. Lo característico del poder del capital es precisamente que este cuenta con la capacidad para ejercerse *a través* de los procesos económicos, o, dicho de otra forma, que la organización de la reproducción social bajo la base del capital mismo da lugar a un conjunto de poderosos mecanismos que tienden a reproducir las relaciones de producción.

Desde esta perspectiva antieconomicista se hace posible ver la economía capitalista como un *sistema de poder* (Palerno, 2007). Este es el porqué de lo terriblemente erróneo que es acusar a Marx de economicismo; fue precisamente el rechazo resuelto de toda noción de una lógica «económica» transhistórica aquello que permitió a Marx observar y criticar la compulsión muda del capital.

Como disciplina académica, la economía parte del «rechazo a reconocer las relaciones de poder en la sociedad», como sostienen Robert Chernomas e Ian Hudson (2017, p.7). Los economistas describen la economía capitalista como el resultado de una serie de acuerdos voluntarios entre individuos libres e iguales, esto es, como una esfera en la cual la dominación es excluida *a priori*. Desde el comienzo, la economía es *definida* por la *ausencia* de poder. Para los economistas, la expresión «el mercado libre» es un pleonasmo, mientras que para Marx es una contradicción en sus propios términos. Esta desaparición del poder es el resultado de una operación intelectual doble.

Primero, el mercado es presentado como el momento determinante de la totalidad económica; lo que es realmente una parte de la economía es abstraída de la totalidad y puesta como representante del todo. Esta primacía del intercambio ya era

discernible en la economía política clásica, pero solo llegó a consolidarse con la llamada revolución marginalista de 1870 (Perelman, 2011, p.11; Clarke, 1991a, capítulos 6,7). En la economía neoclásica, el intercambio mercantil es presentado como «el principio organizador central de la sociedad capitalista», como señala Anwar Shaikh (2016, p. 120; ver también Henning, 2015, p. 123).

En algunas variantes de la economía moderna, especialmente en el trabajo de Gary Becker, el intercambio voluntario de bienes entre agentes mercantiles racionales y maximizadores de la utilidad marginal en el mercado es elevado al axioma mediante el cual todos los fenómenos sociales pueden ser entendidos (Chernomas y Hudson, 2017, p78).

La segunda operación intelectual subyacente en la desaparición de las relaciones de poder en la economía es la introducción de un conjunto de ideas cuyo resultado es una concepción del mercado que excluye la sola posibilidad de la dominación. Los agentes que establecen transacciones en el mercado son entendidos como individuos aislados, hiperracionales y maximizadores de la utilidad, con información y expectativas infinitas e infalibles. Este individuo racional es el punto central de la ontología social de la economía, una especie de sustancia *sui generis* que da cuenta de todo lo demás. Asumiendo esta racionalidad económica transhistórica, la necesidad de explicar la existencia del capitalismo desaparece convenientemente: la economía capitalista aparece simplemente como lo que sucede si se permite desplegar la naturaleza humana sin impedimentos. Este es el motivo, como sostiene Wood (2002, p.4), de que «en la mayoría de análisis del capitalismo y sus prolegómenos no haya realmente un origen».

Los economistas entienden erróneamente el mercado como el lugar donde estos individuos racionales se encuentran y entran en relaciones contractuales entre ellos. En un mercado competitivo no hay barreras de entrada y, por lo tanto, no hay monopolios más allá de los llamados monopolios naturales. La ausencia genérica de monopolios implica que un agente mercantil jamás es forzado a establecer negocios con otro agente *particular*, y por eso todo acto de intercambio puede definirse como voluntario. Los individuos que se encuentran en el mercado lo hacen como propietarios de mercancías, y como tales son completamente iguales. Lo que estos individuos son fuera de las relaciones mercantiles se entiende como irrelevante para la teoría económica, de modo que la pregunta acerca de por qué se relacionan en el mercado desaparece —generalmente, la teoría económica asume que la gente que aparece en el mercado para vender sus mercancías lo hace después de haber sopesado cuidadosamente las posibilidades abiertas para ellos y haber concluido cuál sería la más racional, esto es, la forma más eficiente de satisfacer sus necesidades—. Este es el tipo de razonamiento que hace posible que alguien como Milton Friedman (2002, p. 13) presente «la técnica de la posición en el mercado» como vía para «coordinar las actividades económicas de millones de personas» mediante la «cooperación voluntaria de los individuos». O, en sus propias palabras:

> Dado que los hogares siempre tienen la alternativa de producir directamente para sí mismos, no necesitan entrar en ninguna relación de intercambio salvo que se beneficien de la misma. Por lo tanto, no tendrá lugar ningún intercambio salvo que los dos polos se beneficien del mismo. La cooperación es alcanzada sin coerción.

Este pasaje es importante porque explica lo que normalmente se esconde como una suposición implícita en la teoría económica, concretamente que la gente tiene la

posibilidad de reproducirse a sí misma fuera del mercado. Esta es la suposición que hace que el mercado se nos aparezca como si fuese una esfera de libertad: no solo los agentes son libres de elegir con *quién* quieren intercambiar sus bienes, también son libres *hasta* de elegir si participar o no en el intercambio. Esto es por lo que el mercado se concibe como una institución que provee al individuo de *oportunidades*, un concepto que es «absolutamente trascendental para la comprensión del sistema capitalista» (Wood, 2002, p.6).

Estas suposiciones y abstracciones forman la base de los modelos matemáticos idealizados tan característicos de la economía contemporánea. La transformación de la economía en una disciplina fija basada en el desarrollo de modelos formales matemáticos permitió a esta presentarse a sí misma como «una disciplina no ideológica, orientada a proporcionar conocimiento positivo y respuestas científicas a las cuestiones políticas» (Chernomas y Hudson, 2017, p. 19; ver también Boltanski y Chiapello, 2018, p. 12).

La mayoría de economistas sostienen que la realidad no se acomoda siempre a sus modelos: admiten que los fallos de mercado existen, que tenemos que introducir la posibilidad de imperfecciones con el fin de analizar la economía real y que algunos bienes y servicios pueden difícilmente o incluso no pueden distribuirse a través de mercados competitivos. Los fallos de mercado alteran la por lo demás perfecta igualdad de los agentes mercantiles y, por ende, hacen posible que un agente domine a otros —y es solo mediante esta vía, a través de los fallos de mercado, que el poder puede tener cabida en la teoría económica—. Bajo este punto de vista, el poder señala una desviación de la norma, un fallo o una imperfección de un sistema que podría estar libre de esas disrupciones: «Las relaciones de poder emergen solo cuando los contratos no son correctamente ejecutados», como Giulio Palermo (2014, p. 188) recoge en su crítica de la economía.

LA ECONOMÍA EN LA TEORÍA SOCIAL

Mientras que el intento de hacer desaparecer las relaciones de dominación alcanza su expresión más clara en la economía convencional, está también extendida por todas partes en las ciencias sociales. La ciencia política *mainstream* está dominada por una noción estado-céntrica del poder y generalmente relega el estudio de la economía a la teoría económica, aceptando así de manera implícita la despolitización economicista de la economía. El famoso diagnóstico de Michel Foucault de que, en el campo «del pensamiento y análisis político, aún no hemos cortado la cabeza del rey» (Foucault, 1998, p. 88), sigue teniendo plena actualidad. No obstante, Foucault es él mismo un representante de otra manera de evitar la cuestión del poder económico que ha sido popular entre los teóricos sociales desde los años 80: haciendo uso de una crítica vaga al marxismo como excusa para no tener que tratar adecuadamente con la economía. Como muchos otros antes y después que él, Foucault a menudo dibuja una dudosa distinción entre «lo económico» y «lo social» y sostiene —en contra de lo que entiende como economicismo marxista— que «mientras que el sujeto humano es colocado en las relaciones de producción y de significación, igualmente es colocado en relaciones de poder»; como si las relaciones de producción no fuesen relaciones de poder (Foucault, 2002, p. 327; ver Poulantzas, 2014. pp. 36, 68).

Foucault comparte esta visión del marxismo con otros pensadores influyentes como

Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Bruno Latour, Jürgen Habermas, Ulrich Beck, Niklas Luhmann, Axel Honneth, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.[5] Uno podría sostener que la tendencia en la teoría social en las últimas cuatro décadas puede ser vista como una reacción frente a lo que es percibido como economicismo marxista. La suposición compartida por estos académicos y tradiciones es que el marxismo hace de «la economía», entendida como una esfera social diferenciada con una racionalidad económica o técnica diferenciada, el momento determinante de la totalidad social, reduciendo así la naturaleza multifacética de lo social a este factor. Bourdieu reaccionó a esto desarrollando su teoría de las formas del capital, según la cual el capital *cultural* y *social* no pueden ser reducidos al capital *económico* (Desan, 2013). Habermas abandonó la crítica marxiana de la economía política por una teoría de la comunicación pragmático-kantiana (Postone, 2003, capítulo 6). La teoría discursiva postmarxista de Laclau y Mouffe (2014, p. 107) rompió con el economicismo del «marxismo clásico» rechazando «la distinción entre prácticas discursivas y no-discursivas» e insistiendo en «que todo objeto es constituido como un objeto discursivo», una posición que conduce directamente al constructivismo idealista. Hablando en plata, lo que se conoce como giro cultural de la teoría social que siguió a la crisis del marxismo en los 70 dio lugar a la tendencia a excluir la economía de las discusiones acerca del poder, o a la aproximación a la economía a través de las lentes del postestructuralismo, en el cual la materialidad de la reproducción social se disuelve en una economía de significantes.

Esta crítica consabida al economicismo marxista no estaba completamente infundada; gran parte de la tradición marxista clásica realmente se sostenía en una noción profundamente economicista de la economía como factor determinante de la totalidad social, gobernada por una tendencia transhistórica del desarrollo de las fuerzas productivas. Y muchos de esos marxistas que rechazaban la posición ortodoxa generalmente centraban su atención en otros temas en lugar de desarrollar una teoría de la economía no economicista como un conjunto de relaciones sociales de dominación. El problema de la mayoría de estas críticas post-, no- y anti-marxistas del economicismo marxista, sin embargo, es que fracasaron en distinguir entre Marx y el marxismo, y trataban al último como si de una tradición homogénea se tratase. Como mostraré en este libro, la crítica marxiana de la economía política sigue siendo el mejor recurso para una demolición crítica del economicismo tanto burgués como del marxista.

LA CRÍTICA INACABADA DE MARX

El propósito de este estudio es desarrollar una teoría del poder económico del capital. En otras palabras: quiero entender cómo funciona el capitalismo, o, de forma más precisa, cómo el capital es capaz de mantener su estatus como la lógica social que todos debemos obedecer para vivir.

Para ello, he vuelto a los escritos de Marx —especialmente los que conciernen a la crítica de la economía política, como los *Grundrisse* (1857-58), *Una contribución a la crítica de la economía política* (1859), los *Manuscritos de 1861-63*, el primer volumen de *El Capital* (1867/72) y los manuscritos del segundo (1868-77) y tercer libro (1864-65) de *El Capital*—.[6] Lo he hecho porque estoy convencido de que el análisis de Marx del modo de producción capitalista provee una base indispensable para desarrollar una teoría del poder económico del capital. La prueba de esta postura es este mismo libro. A estas alturas, empero, se hacen precisas un par de clarificaciones acerca de mi uso de la obra de Marx.

Los escritos de Marx contienen todos los elementos básicos para una teoría económica del poder del capital, pero no contienen dicha teoría en algo así como una forma terminada. Esto es en parte porque Marx tenía un objetivo diferente: la crítica de la economía política fue intencionalmente un análisis de «la ley económica que rige la sociedad moderna» y no el proyecto más concreto de desarrollar una teoría de la compulsión muda de las relaciones económicas (C1: 92). Pero también se debe a que dejó la crítica de la economía política sin terminar en más de un sentido. Primero, en el sentido de que solo fue capaz de publicar uno de los cuatro libros que supuestamente compondrían *El Capital* —sin mencionar su plan de añadir estudios del Estado, el mercado mundial, etc.—. Marx dejó atrás miles y miles de páginas manuscritas, algunas de las cuales siguen sin publicar. Segundo, sus enormes proyectos de investigación también quedaron sin terminar en el sentido de que contienen problemas teóricos sin resolver (ver Heinrich, 1999a). El pensamiento de Marx evolucionó permanentemente hasta el final de su vida, pero su desarrollo no fue siempre consistente.

El carácter inconcluso de la mayoría de sus escritos y sus frecuentes cambios de opinión acerca de diversos temas implica que los descubrimientos relevantes para la construcción de una teoría económica del poder del capital están dispersos a lo largo de un gran número de manuscritos, entrelazados no solo con discusiones y tratamientos de otros temas teóricos o análisis empíricos concretos, sino también con patrones de pensamiento pertenecientes a etapas diferentes, y a veces incompatibles, del desarrollo de sus teorías. Con el fin de extraer y hacer uso de los descubrimientos de Marx, es necesario localizarlos, profundizarlos, reconstruirlos en sus interrelaciones lógicas, examinarlos y sistematizarlos.

Ese proyecto —cuyas condiciones han sido considerablemente mejoradas con la publicación en curso de una edición académica de los escritos de Marx en la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA2)— constituye gran parte de este libro, aunque quiero enfatizar que no se trata de un ejercicio de marxología; su fin último es entender el *capitalismo*, no a Marx. A veces lo primero presupone lo último, y por esta razón, ocasionalmente, indago acerca del desarrollo intelectual de Marx y otros temas que pueden verse como meros intrincados marxológicos —pero lo hago solo si creo que

en definitiva puede ayudarnos a entender el capitalismo—.

LA ESENCIA DEL CAPITALISMO

Como ya he mencionado, mi propósito en este libro no es producir un análisis de una variante histórica o geográfica concreta del modo de producción capitalista. En su lugar, me interesa la *esencia* del modo de producción capitalista. ¿Qué significa entonces construir una teoría del poder económico del capital en este nivel de abstracción? La forma más sencilla de explicar esto es considerar brevemente qué ocurre en el primer volumen de *El Capital*. Aquí Marx parte de un hecho histórico, en concreto que en las sociedades capitalistas los productos del trabajo toman en general la forma de mercancías. Este es un simple hallazgo empírico que muestra un rasgo del modo de producción capitalista que inmediatamente lo separa de modos de producción no capitalistas, donde solo una porción marginal de los productos del trabajo es producida para el intercambio. Marx entonces se pregunta: ¿qué ocurre si la mercancía es la forma social general de los productos del trabajo? ¿Qué tipo de relaciones sociales deben regir para que esto sea posible?

Desde este punto de partida, o sea, desde esta determinación *esencial* de la sociedad capitalista, deriva los conceptos fundamentales y la estructura de su análisis, como la distinción entre valor de cambio y valor de uso, valor de cambio y valor, trabajo concreto y abstracto, la necesidad del dinero y sus funciones, el concepto de capital, la teoría del plusvalor y la explotación, la relación de clase subyacente a todo esto, etc. Esta serie de derivaciones dialécticas es lo que Marx llama «el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto» (G: 101). Contrariamente a la creencia extendida, este «elevarse» no es simplemente aproximarse gradualmente a la realidad empíricamente observable (Bidet, 2007, p. 174; Callinicos, 2014, p. 132). Aproximarse al concreto se refiere más bien al aumento gradual de la complejidad conceptual como resultado de introducir cada vez más conceptos y de especificar sus interrelaciones; las abstracciones metodológicas de los momentos previos, conforme se sitúan dentro de una estructura teórica cada vez más elaborada, son gradualmente superadas. Marx deriva esencialmente todos los conceptos fundamentales de su crítica de la economía política desde la asunción del intercambio generalizado de mercancías. Lo que muchos comentaristas pasan por alto es que Marx también se basa en ciertos presupuestos socio-ontológicos cuando construye dialécticamente su sistema. Consideremos, por ejemplo, el rol de la duración «natural» de la jornada laboral —es decir, el hecho de que los seres humanos necesitamos dormir— o la base «natural» del plusvalor —la habilidad humana de producir más de lo que es necesario para la reproducción del individuo—. Estos son dos hechos muy significativos, y ambos juegan un rol importante en la progresión conceptual de *El Capital*. Ninguno de los dos puede, sin embargo, ser derivado de las estructuras históricamente específicas de la sociedad capitalista. Estas son, en su lugar, características de las sociedades humanas como tal, independientemente de sus variaciones históricas; ellas forman parte de una ontología de lo social —lo cual incluye también hechos de la naturaleza, como muestra el ejemplo—.

Esto demuestra que existen dos presupuestos teóricos independientes en el análisis del núcleo estructural del capitalismo en Marx: (1) las presuposiciones socio-ontológicas que incumben a toda forma de sociedad y (2) el hecho histórico consistente en la generalización de la forma-mercancía. La reconstrucción dialéctica de las estructuras y dinámicas del modo de producción capitalista parte, entonces, de

asumir la existencia de elementos *transhistóricos* de las sociedades humanas, por un lado, y de un hecho *históricamente específico* respecto a una *característica esencial* del modo de producción capitalista, por otro. Desde estos dos tipos de presuposiciones, Marx construye los conceptos básicos de su teoría.

Esto no implica, sin embargo, que la crítica de Marx de la economía política pueda ser reducida a un análisis puro de las determinaciones económico-formales, como sostienen ciertos académicos (por ejemplo, Arthur, 2004b; Projektgruppe zur Kritik der Politischen Ökonomie, 1973; Reichelt, 1973). La crítica de la economía política es un análisis de las estructuras nucleares del capitalismo mediante un análisis dialéctico de las formas sociales, pero es también un análisis de la historia del capitalismo, más específicamente del capitalismo británico del siglo XIX. Las partes empíricas e históricas de *El Capital* y los manuscritos relacionados no son simples ilustraciones de conceptos.

No solo contienen a menudo análisis históricos y empíricos sustanciales con derecho propio; en ciertos puntos también entran en el desarrollo conceptual, como demuestra el ejemplo de la duración natural de la jornada de trabajo.[7] Marx sostiene que la «forma dialéctica de exposición es correcta solo cuando conoce sus límites» (29:505). Lo que previene a las partes empíricas e históricas de la crítica marxiana de colapsar frente a un acopio caótico de datos, no obstante, es precisamente que están presentadas dentro de una estructura teórica sistemática construida por medio del desarrollo dialéctico de conceptos; es este método el que «indica los puntos donde las consideraciones históricas deben entrar» (G: 460).

En mi análisis del poder económico del capital intentaré seguir el procedimiento de Marx. Pero en vez de comenzar por la forma-mercancía, me basaré en su análisis y procederé a partir de lo que considero la definición más simple de capitalismo: *una sociedad en la cual la reproducción social está gobernada por la lógica del capital en un grado significativo*. Esta es una definición vaga; ¿qué es exactamente «un grado significativo»? Eludir tal vaguedad no es, empero, ni posible ni deseable si queremos estudiar formaciones sociales históricas. No existen barreras históricas absolutas entre las sociedades precapitalistas y el capitalismo; la cuestión de si una sociedad es o no capitalista no siempre es una cuestión de más o menos. Sin embargo, esto no supone un problema para mi teoría, en la medida en que no me concierne la emergencia histórica del capitalismo. En otras palabras, mi análisis *presupone* que la reproducción social está gobernada por la lógica del capital en un grado significativo.

Por consiguiente, intentaré construir una teoría que desentrañe las formas de poder inscritas en las determinaciones esenciales del modo de producción capitalista. En contraste con el procedimiento de Marx en *El Capital*, no pretendo proveer análisis empíricos e históricos sustanciales. Aunque ocasionalmente integraré datos empíricos e históricos en mi presentación, estos tendrán el estatus de ejemplos e ilustraciones más que de análisis exhaustivos.

ABSTRACCIONES

La proclama de que es posible aislar e identificar *analíticamente* las estructuras nucleares que dan lugar al carácter capitalista de las sociedades capitalistas no implica sostener que existe algo así como una lógica del capital que opera independientemente de su contexto social particular. El capitalismo en su promedio

ideal es una abstracción teórica. No hay nada de misterioso en esto; al contrario, la construcción de dichas abstracciones es un procedimiento analítico completamente normal. En «el análisis de las formas económicas ni los microscopios ni los agentes químicos sirven de ayuda», como Marx explica en el prefacio de *El Capital*: «[e]l poder de la abstracción debe reemplazar a ambos» (C1:90). Curiosamente, un cierto número de críticos de este tipo de análisis parecen no tener en cuenta esta simple apreciación.

Por ejemplo, cuando Timothy Mitchell (2013, p. 213) rechaza «la visión de que, independientemente de las variaciones locales, llegado a cierto nivel el capitalismo siempre hace lo mismo o tiene el mismo efecto», cabe preguntarle algo muy simple: ¿qué hace posible categorizar a sociedades diferentes como «variantes» del capitalismo? Esto presupone obviamente una noción abstracta del «capitalismo». Y, por supuesto, el capital siempre hace lo mismo: valoriza el valor mediante la explotación del trabajo —aquello por lo cual lo llamamos capitalismo—.

Dado que mi propósito es decir algo acerca del poder económico del capital, ignoraré el papel que juegan tanto la ideología como la violencia en la reproducción de las relaciones de producción capitalistas. Para prevenir cualquier malentendido aquí, quiero enfatizar que esto no significa que considere a estas formas de poder como secundarias o desechables.

Al contrario: sostengo que ambas son necesarias para la existencia del capitalismo. El marxismo tiene una larga tradición de teorías de la ideología —desde Wilhelm Reich, pasando por Antonio Gramsci y Louis Althusser a Slavoj Žižek— que ha demostrado convincentemente que el capitalismo nunca hubiese podido existir sin dar forma a cómo pensamos. Lo mismo es válido para la violencia.

El capitalismo no solo vino al mundo en un mar de violencia; en todos los estadios de su desarrollo histórico la coerción física ha sido necesaria para hacer valer los dictados del capital.[8] La violencia organizada del Estado no fue únicamente necesaria durante la creación histórica del capitalismo, también continúa jugando un rol crucial en su reproducción. Sin una institución social dotada de «el privilegio y voluntad de forzar la totalidad» (G: 531), como Marx sostiene, no es posible organizar la reproducción social sobre una base capitalista.

Este descubrimiento recibió una articulación teórica sofisticada y particularmente aguda en el llamado debate derivacionista de los 70, el cual generó un montón de descubrimientos importantes acerca de la naturaleza del Estado capitalista y las formas bajo las que las contradicciones inmanentes de la producción capitalista hacen ciertas funciones del Estado necesarias (ver Elbe, 2008, pt. 2; Holloway & Picciotto, 1978b). Pero la violencia también ayuda a reproducir el capitalismo de otras maneras y a otros niveles de la totalidad social. Por ejemplo, las académicas feministas han puntualizado que la violencia sexual es uno de los mecanismos mediante los cuales las mujeres son relegadas a la esfera del trabajo reproductivo (Mies, 1984; Valentine, 2012).

Aunque es cierto que el sistema capitalista requiere de un Estado con la capacidad de emplear la violencia para garantizar los derechos de propiedad, manejar las relaciones de clase, construir infraestructuras, etc., también lo es que ese Estado no es el agente primario en la organización de la reproducción social en el capitalismo.

El elemento característico en referencia a la separación entre «lo político» y «lo

económico» en el capitalismo es —como Wood (2016, p.31) sostiene elocuentemente— que ello implica «una separación completa de la apropiación privada de los deberes públicos» y, por lo tanto, «el desarrollo de una nueva esfera de poder completamente devota a lo privado en lugar de a los propósitos sociales».

En esta nueva esfera de poder la vida social está sujeta a la lógica de valorización principalmente a través de una compulsión muda. La elección de centrarse en el poder *económico* del capital significa que el estudio presente solo apuntará a un entendimiento parcial del poder del capital.

Para construir una teoría completa sobre el poder del capital sería necesario combinar la teoría del poder económico del capital con teorías de la ideología y la violencia.[9] Lo que sostengo no es, pues, que el capitalismo solo descanse sobre la compulsión muda del capital, o que haya una tendencia históricamente necesaria de que otras formas de poder desaparezcan gradualmente. La teoría desarrollada en este libro tiene la intención de permitirnos ver cómo el poder del capital es operativo incluso cuando la dominación ideológica y coercitiva están ausentes.

VISIÓN GENERAL

Este libro está dividido en tres partes. La primera trata sobre las *condiciones*, en un sentido bifacético: por un lado, las condiciones conceptuales de la teoría presentada en el resto del libro y, por otro, las condiciones reales del poder económico del capital. En el primer capítulo examino el uso de Marx de conceptos como poder y dominación y analizo los conceptos de poder y capital con el fin de especificar qué significa «el poder del capital». En el segundo capítulo proporciono una revisión crítica de las formas en que los pensadores marxistas han abordado la cuestión del poder. En el resto de la primera parte —de los capítulos tres al cinco— procedo a desarrollar la ontología social del poder económico, esto es, una teoría de por qué algo como el poder económico es siquiera posible. Esto implica dirimir el rol que juega la noción de la naturaleza humana en la teoría de Marx, al igual que examinar la original y a menudo olvidada aproximación marxiana acerca del cuerpo y del metabolismo humanos en relación al resto de la naturaleza.

La parte dos indaga en una de las dos fuentes del poder económico del capital: las relaciones de producción. Siguiendo a Robert Brenner, distingo dos conjuntos fundamentales de relaciones sociales, cuya unidad constituye las relaciones de producción capitalistas: por un lado, un grupo particular de relaciones horizontales entre unidades de producción, así como entre los productores inmediatos; por otro, un grupo particular de relaciones verticales (de clase) entre los productores inmediatos y aquellos que controlan las condiciones de reproducción social. El capítulo seis examina las relaciones verticales, es decir, la forma de la dominación de clase presupuesta por la producción capitalista, y concluye con una discusión del concepto de biopolítica. Este análisis de la clase da pie a polemizar sobre la relación entre la lógica del capital y la producción de diferencias sociales y jerarquías en torno al género y la racialización, lo cual supone el tema del capítulo siete. En los capítulos ocho y nueve examino las formas de poder que brotan de las relaciones horizontales de producción, incluyendo la importante cuestión, frecuentemente olvidada, acerca del nexo entre estas relaciones y las relaciones verticales estudiadas en el capítulo seis. Los conceptos centrales aquí son el valor y la competencia, los cuales sostengo que deberían ser entendidos como mecanismos de dominación que

subyugan a *todas* las personas, independientemente de su condición de clase, a la lógica del capital.

Las relaciones sociales examinadas en la parte dos dan lugar a ciertas *dinámicas* que son simultáneamente un resultado y una fuente del poder económico del capital. Dicho de otro modo: el poder económico del capital es, en parte, *el resultado de su propio ejercicio*. Estas dinámicas —la segunda fuente principal del poder económico del capital— es el tema de la tercera parte.

En el capítulo diez analizo el remodelamiento del proceso de producción realizado por el capital dentro del lugar de trabajo. Partiendo de un análisis de la metamorfosis de la compulsión abstracta del mercado y pasando por la autoridad despótica del capitalista, discuto las formas a través de las cuales la subsunción real del trabajo incrementa el poder del capital mediante la descualificación, la tecnología, la división del trabajo...

En el capítulo once procedo a examinar cómo la misma dinámica resulta visible en la relación del capital con la naturaleza. La mayor parte de este capítulo se dedica a analizar el ejemplo concreto de la compulsión muda del capital, concretamente el de la subsunción real de la agricultura en los siglos XX y XXI. En el capítulo doce sostengo que el concepto de subsunción real también puede ser utilizado para entender la llamada revolución logística desde los 70 en adelante, la cual supone la encarnación definitiva de la tendencia, inherente al capital, de «aniquilar el espacio a través del tiempo», como dice Marx. Por último, el capítulo trece aborda la cuestión de la población sobrante y las crisis defendiendo que la tendencia del capital a expulsar a las personas de sus circuitos y a ponerse límites a sí mismo debería tenerse en cuenta como un mecanismo mediante el cual la lógica de la valorización se impone en la vida social.

Estos trece capítulos proporcionan el aparato conceptual que nos permite entender la compulsión muda del capital: localizar sus fuentes, identificar sus mecanismos, explicar sus formas, distinguir sus diferentes niveles y determinar la relación exacta entre ellos —en otras palabras, nos proporcionan una teoría del poder económico del capital—.

Parte I: Condiciones

1. Conceptualizando poder y capital

Los dos conceptos fundamentales de la teoría presentada en estas páginas son el *poder* y el *capital*. Empezaré, pues, con una examinación y clarificación de estos conceptos. Como paso preliminar, sugiero echar un vistazo a la terminología empleada por Marx en sus análisis sobre el poder y la dominación. Los conceptos más importantes aquí son *Macht* (poder) y *Herrschaft* (dominación o mando). A su vez, también encontramos otros términos relacionados como *Subsumtion* (subsunción), *Disziplin* (disciplina), *Kommando* (mandato), *Gewalt* (violencia o poder), *Despotismus* (despotismo), *Zwang* (compulsión), *Autokratie* (autocracia), *Unterjochung* (subyugación), *Direktion* (dirigir o conducir), *Leitung* (gestión), *Aufsicht* (supervisión), *Autorität* (autoridad), *Kontrolle* (control), *Oberbefehl* (liderazgo), *Abhängigkeit* (dependencia) y *Beaufsichtigung* (vigilancia).

MACHT, HERRSCHAFT, GEWALT

Aunque es posible discernir un patrón en el uso marxiano de los términos, su terminología ni es sistemática ni unívoca. *Macht* o *poder* tiene varios significados en los escritos de Marx. Él habla sobre «el poder de» cosas como el capital, el dinero, la relación de intercambio, el equivalente general, el Estado, la maquinaria o el trabajo muerto, por mencionar algunos ejemplos. Utiliza frecuentemente la expresión *poder enajenado* para referirse a las relaciones sociales que los seres humanos enfrentamos como algo externo. En general, emplea el concepto de poder en un sentido amplio, refiriéndose a la influencia de las formas sociales en la vida de la sociedad, las clases y los individuos. Por ejemplo, sostiene que con la «extensión de la circulación de mercancías, el poder del dinero [*die Macht des Geldes*] aumenta» (C1: 229). Cuando utiliza la expresión «el poder del capital», el concepto de poder tiene similitud con el grado con el que la lógica del capital da forma a la vida social.

Lo más cercano que tenemos a algo como una definición del poder del capital en los escritos de Marx se encuentra en los *Manuscritos de 1861-63*: «el poder del capital *vis-à-vis* el trabajo crece, o, lo que es lo mismo, las oportunidades del trabajador de apropiarse de las condiciones de trabajo se reducen» (33: 151). Esta definición, si podemos denominarla como tal, aporta muchas ventajas.

Primero, resalta el hecho de que el poder del capital es siempre una forma de dominación, ya que descansa —como explicaré en detalle en el capítulo seis— en mantener apartada la capacidad de trabajar y las condiciones de actualización de esta capacidad. Segundo, destaca el pilar básico de la crítica de Marx al capitalismo: este priva a las personas del control de sus vidas. Tercero, plantea la cuestión del poder del capital en términos continuos en lugar de discretos —en la última parte del libro veremos cuán importante es esto para evitar la tendencia de la teoría marxista a reducir el poder del capital a una cuestión de *propiedad* o, lo que es lo mismo, a una cuestión de si los capitalistas controlan o no los medios de producción—.

Sin embargo, la definición del poder del capital como la disminución de las

posibilidades del trabajador de apropiarse de las condiciones de trabajo es inadecuada también por tres razones. En primer lugar, porque fracasa a la hora de reflejar el hecho de que no solo los *trabajadores* en el sentido restringido de trabajadores asalariados están sujetos al poder del capital —más sobre esto en el sexto capítulo—. En segundo lugar, también fracasa al reflejar que el poder del capital incluye un conjunto de mecanismos a los cuales *todos, incluyendo los capitalistas*, están sujetos —algo que discutiré con detalle en los capítulos ocho y nueve—. Por último, esta definición no es representativa del uso que hace Marx de la expresión «el poder del capital», ya que a menudo la utiliza en un sentido que no puede ser reducido a una cuestión de quién posee o controla las condiciones de trabajo. En resumen: hay algo más en el poder del capital además de su capacidad de impedir que los trabajadores se apropien de sus condiciones de reproducción social.

Una de las cosas más significativas a tener en cuenta sobre el uso de Marx del concepto de poder es que lo atribuye no solo al ejercicio de la clase e individuos, sino también a cosas y formas sociales tales como el valor, el dinero, el capital y la maquinaria. Naturalmente, a veces utiliza el concepto para referirse a la capacidad de los individuos para controlar las acciones de otros individuos, donde «el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de otros o sobre la riqueza social existe en él como propietario de *valores de cambio*, de *dinero*» (G: 157).

No obstante, como deja claro esta cita, Marx siempre considera el poder de los individuos como algo impuesto sobre ellos por su contexto social. Uno de los elementos importantes de una economía monetizada es precisamente que «el poder social deviene el poder privado de personas privadas», como Marx menciona en *El Capital* (C1: 230; ver también G: 157).

Aquí deberían mencionarse otros dos significados del concepto de poder. En algunas partes de su obra Marx lo emplea en el sentido amplio de una *capacidad* o un *potencial*, como cuando habla de «los poderes sociales del trabajo [*der gesellschaftlichen Mächte der Arbeit*]» (G: 832) o el poder del dinero para actuar como valor de cambio (30: 18). Finalmente, también utiliza el concepto para referirse a actores e instituciones poderosos, tales como «los grandes poderes de Europa» (12: 21). Este es el significado implícito cuando se refiere al capital como «el poder económico que todo lo domina en la sociedad burguesa» (G: 107).

Herrschaft —comúnmente traducido como *dominación* o *mandato*, pero también como *predominio* o *dominio*— es, junto con el poder, el concepto más frecuentemente utilizado por Marx para referirse a la forma mediante la cual el capital conforma la vida social. En consonancia con ello, a menudo utiliza la expresión «el mando del capital» [*der Herrschaft des Kapitals*] en el sentido general de una influencia del capital en la sociedad (G: 651). Marx describe la génesis del capitalismo como el establecimiento de la «dominación general del capital sobre el campo» (G: 279). También habla acerca de la dominación de la naturaleza por los humanos, del dominio del campo por la ciudad, del dominio de la burguesía, del mandato del trabajo muerto, de la libre competencia, cosas, productos y condiciones de trabajo, de la ley de las doce horas y del mandato británico en las Indias Orientales. *Dominación* o *mandato* a menudo los utiliza como sinónimos de *poder*, como cuando describe cómo las personas se rebelan contra «el poder que la materia física, una cosa, adquiere con respecto a los hombres, contra la dominación del metal maldito» (29: 487), o cuando se refiere al capital primeramente como *poder* sobre el trabajo y, después, en la misma página, como *dominación* del trabajo (32: 494). La *dominación*

es también el concepto en el que Marx se apoya primordialmente para describir las relaciones sociales de producción en las sociedades precapitalistas, a menudo combinado con los adjetivos «inmediatas», «personales» y «directas», y en conexión con la expresión «relaciones de dominio y servidumbre» [*Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen*] (C1: 173). La clase capitalista a menudo es descrita como «la clase dominante» [*die herrschende Klasse*], y Marx también utiliza el concepto de *Herrschaft* cuando se refiere no solo a la estructura general de clase de la sociedad capitalista, sino también a la relación más específica entre el trabajador y el capitalista dentro del espacio de trabajo, así como a la relación entre el poder colonial y los pueblos colonizados.

Cuando quiere referirse a la subsunción general de la vida social bajo el capital, Marx tiende a hablar de «poder» o «dominación», pero ocasionalmente también hace uso de términos como «dependencia» (*Abhängigkeit*) sobre, «subyugación» (*Unterjochung*) a o «compulsión» (*Zwang*) del capital.

Gewalt significa violencia o poder, según el contexto. En los escritos de Marx, al igual que en el lenguaje cotidiano, a menudo se relaciona con el Estado. Así, Marx habla del «poder legislativo [*gesetzgebende Gewalt*]» (1: 241), de los «diversos poderes» del Estado (3: 73), de la «división de poderes» [*Teilung der Gewalten*] (C1: 551) y, en *El Capital*, describe el Estado (*die Staatsmacht*) como «la *Gewalt* concentrada y organizada de la sociedad» (C1: 915). El concepto de *Gewalt* se emplea a menudo para distinguir el poder económico del capital de las formas de poder sobre las que descansaban las relaciones de producción precapitalistas. Este es el caso, por ejemplo, del pasaje de *El Capital* citado en la introducción, donde la «compulsión muda» del capital se contrapone a la «violencia extraeconómica e inmediata [*Gewalt*]» (C1: 899).

Otro ejemplo es el de los *Grundrisse*, donde Marx subraya que, en la esfera de la circulación, las personas se apropian de los productos de otras personas «no mediante la violencia» [*nicht mit Gewalt*], sino más bien a través del reconocimiento mutuo como propietarios (G: 243). Allí también podemos leer que, «[e]n el capital, la asociación de trabajadores no se ve coaccionada [*erzwungen*] mediante la violencia física directa [*Gewalt*], el trabajo forzado, el trabajo estatutario, el trabajo esclavo; se ve coaccionada por el hecho de que las condiciones de producción son propiedad ajena y están ellas mismas presentes como asociación objetiva» (G: 590; véase también 769).

Al abordar el poder del capitalista en el lugar de trabajo, Marx recurre a una serie de conceptos, muchos de los cuales tienen fuertes connotaciones militares o remiten a formas precapitalistas de gobierno: *autocracia, subsunción, dirección, gestión, mandato, disciplina, autoridad, vigilancia, supervisión* y *despotismo*. Discutiré el significado de este vocabulario en el capítulo diez, donde examinaré más de cerca el poder del capital tal y como aparece en el puesto de trabajo.

EL CONCEPTO DE PODER

El uso que Marx hace de los conceptos de poder y capital —y, en particular, de la expresión «poder del capital»— parece contradecir una premisa compartida por la mayoría de las teorías del poder, a saber, que el poder, como dice Steven Lukes (1977, p. 6), «presupone agencia humana». Algunos marxistas sostienen que, de hecho, el capital posee agencia, pero como su noción de agencia —o subjetividad—

es bastante diferente de la de la sociología y la teoría política dominantes, dejaré de lado esta idea por un momento y volveré a ella más adelante. Las teorías predominantes del poder se basan en una ontología social en la que las voluntades, los deseos, los pensamientos y las intenciones de los seres humanos constituyen el fundamento último de cualquier fenómeno social. Aunque a menudo reconocen la existencia de una agencia *colectiva*, estas teorías tienden a entender lo colectivo como un mero agregado de individuos. Casi todas las definiciones del poder provenientes de la sociología y la teoría política se formulan en términos de «personas», «seres humanos» o «actores» y sus voluntades, deseos e intenciones.[10] Un ejemplo famoso es el de Max Weber (1978, p. 926), que define el poder como «la posibilidad de uno o varios hombres de realizar su propia voluntad en una acción social incluso contra la resistencia de otros que participan en la acción». La mayoría de estas teorías cometen el error idealista de suponer que la relación activa y transformadora del sujeto con su entorno —su «agencia»— reside en sus capacidades intelectuales o emana de ellas. Al abstraerse del arraigo material, corpóreo y social de estas capacidades, acaban con una concepción del ser humano similar al tipo de humanismo idealista que Marx sometió a una crítica mordaz en 1845 —algo a lo que retornaré en el tercer capítulo —.

La literatura *mainstream* sobre el concepto de poder está plagada de al menos cinco problemas comunes. El primero es la ontología social individualista que acabamos de mencionar. El segundo es la tendencia a asumir que el poder tiene una forma *diádica*, como dice Thomas E. Wartenberg en su clarividente crítica de las principales teorías del poder. Según esta visión «diádica», el poder «está “localizado” en una díada formada por un agente dominante y un agente subordinado sobre el que ejerce poder» (Wartenberg, 1990, p. 141).

El problema de esta concepción —epitomizada en la definición del poder como una relación entre *A* y *B*— es que ignora cómo «la propia díada de poder está asimismo *situada* en el contexto de otras relaciones sociales a través de las cuales se constituye realmente como una relación de poder» (Wartenberg, 1990, p. 142; véase también Adams, 1975, p. 9s). Si existe una forma de poder cuya fuente es la capacidad de controlar las *condiciones materiales de la reproducción social*, podemos ver inmediatamente cómo una concepción diádica del poder lo haría invisible.[11]

El tercer problema de estas teorías es la suposición generalizada de que el poder es «algo que se ejerce en interacciones discretas entre agentes sociales» (Wartenberg, 1990, p. 65). Este «modelo intervencionista», como lo llama Wartenberg, suele ser el resultado de una metodología empirista, según la cual el poder solo puede ser un hecho observable y causal (Wartenberg, 1990, p. 66; Isaac, 1987, capítulo 1).

Este empirismo sigue atrapado en el modelo diádico y no reconoce que «un tipo particular de contexto social puede constituir una relación de poder entre dos agentes sociales» (Wartenberg, 1990, p. 49; véase también Isaac, 1987, pp. 33-40; Layder, 1985).

El cuarto problema es que la mayoría de las teorías del poder asumen que la *identidad* de los elementos A y B implicados en una relación de poder es totalmente ajena a esta relación. De nuevo es Wartenberg quien pone el dedo en la llaga: «el poder se conceptualiza como algo que solo existe dentro de acontecimientos específicos que tienen lugar entre dos agentes *constituidos independientemente*» (1990, p. 69; énfasis añadido).

La posibilidad de que la propia naturaleza *A* pueda ser, al menos en parte, el resultado de una relación de poder queda excluida desde el principio, y, como se verá en el capítulo seis, se trata de una asunción profundamente inadecuada.

El quinto problema tiene que ver con el *locus* del poder. Las principales teorías del poder acostumbran a aceptar la conocida división de la sociedad en el Estado, la economía y lo social, y esto deja una clara huella en sus concepciones del poder. En general, los politólogos consideran que el Estado es el lugar paradigmático del poder, mientras que los de orientación más sociológica tienden a formar su comprensión del poder sobre el modelo de las relaciones intersubjetivas o de la acción social no económica. El resultado es que la economía como esfera de poder queda oculta.

No es raro encontrar referencias a Marx en los debates sobre el poder en las ciencias sociales. Algunos académicos se muestran más bien desdeñosos; Talcott Parsons, por ejemplo, considera la crítica de Marx al capitalismo una forma desactualizada y empirista de economía política (Parsons, 1994, pp. 108s, 489). Otros simpatizan más. La mayoría comparten dos malentendidos sobre la concepción del poder de Marx. En primer lugar, proyectan una concepción economicista de la economía sobre Marx. El ejemplo más conocido es el rechazo de Weber del supuesto reduccionismo económico de Marx.[12] Otro ejemplo es el autoproclamado análisis marxista de Richard W. Miller, que parte del supuesto de que el «poder» tiene que ver con la «política» —una suposición que luego lleva a Miller a buscar la comprensión de Marx del poder en los llamados «escritos políticos», ignorando por completo la crítica de la economía política (1984, capítulos 3 y 4)—. El segundo malentendido es la reducción del análisis de Marx de las relaciones de poder y dominación en el capitalismo a una cuestión de *dominación de clase.* Steven Lukes afirma que para los marxistas el poder es, «en su raíz, poder de clase» (Lukes, 2004, p. 144). Wartenberg (1990, p. 120) también reduce «la visión marxista de la dominación» a la cuestión de la dominación de clase, al igual que Miller (1984) y Wrong (2009, pp. 90, 254). Aunque el intento de Jeffrey C. Isaac de construir una teoría marxista del poder contiene muchas ideas valiosas, al final comete el mismo error; según él, el «principal objeto de explicación» de una teoría marxista del poder son «las relaciones de clase bajo el capitalismo» y, de acuerdo con esto, argumenta que los conceptos más importantes de dicha teoría son «clase, dominación de clase, lucha de clases y Estado capitalista» (Isaac, 1987, p. 109s).

Lo mismo es cierto para los trabajos de Nicos Poulantzas (1978, p. 99), Bob Jessop (2012) y otras intervenciones marxistas en el debate sobre el concepto de poder. Estos autores reducen el análisis marxiano del poder en el capitalismo a una cuestión de la existencia de una élite social con la capacidad de dominar a los trabajadores en el lugar de trabajo e influir en las acciones del Estado, amén de hacer caso omiso al diagnóstico de Marx de cómo la estructura de clases está conectada con la lógica subyacente del capital. Peor aún: ignoran uno de los aspectos más vitales, a saber, que el poder del capital incluye mecanismos de dominación que *trascienden la clase*, los cuales examinaré en los capítulos octavo y noveno.

FOUCAULT

Los conceptos de poder ofrecidos por la sociología y la teoría política dominantes son bastante inútiles si queremos entender la compulsión muda del capital. ¿Qué ocurre entonces con el influyente concepto de poder de Michel Foucault? Al fin y al cabo,

Foucault desarrolló su teoría del poder en oposición explícita a los enfoques predominantes.

Permitidme comenzar la reflexión diciendo que considero una simplificación improductiva la reducción generalizada del poder de Foucault a una teoría del discurso. Foucault no pertenece a la misma categoría que Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Norman Fairclough, (la primera) Judith Butler y otros idealistas constructivistas. El poder discursivo es sin duda un tema que impregna los escritos de Foucault, pero su importancia va mucho más allá.[13] Su preocupación con el poder discursivo es más fuerte en sus escritos de la década de 1960, como *El orden de las cosas* (2007), *La arqueología del saber* (2002b) y *El discurso del lenguaje* (1982). En sus últimos escritos se interesa más por las formas no discursivas de poder, aunque siga insistiendo en que «[e]l poder no puede ejercerse a menos que una cierta economía de los discursos de la verdad funcione en, sobre la base de y gracias a ese poder» (Foucault, 2004, p. 24).

No entraré aquí a discutir sus opiniones sobre el poder discursivo, ya que no son relevantes para el propósito de la exposición; estas encuentran mejor acomodo en el campo de las teorías de la ideología.[14] Sin duda, Foucault se opondría a ello e insistiría en su rechazo explícito del concepto de ideología. No obstante, basta un vistazo rápido para ver que este rechazo no es tanto una crítica como una desestimación superficial y un intento de posicionarse en contra de la ortodoxia marxista en general y althusseriana en particular. Si Foucault tuviera razón en que el concepto de ideología presupone inevitablemente «un sujeto humano en la línea del modelo de la filosofía clásica, dotado de una conciencia que el poder luego avasallaría», o si el concepto estuviera realmente atrapado de forma inextricable en oposición a la «verdad» o a la ciencia, tendría sentido abandonarlo; pero, evidentemente, este no es el caso (Foucault, 1980a, p. 58, 2002s, p. 119). La hostilidad de Foucault hacia la noción de ideología no es más que un rechazo del vulgar althusserianismo y de una burda noción ilustrada de ideología, y ninguno de ellos puede identificarse con el concepto de ideología *tout court*.

El rechazo de la noción de ideología es solo un ejemplo de la conocida animadversión de Foucault hacia el marxismo, actitud que ha llevado a muchos marxistas a rechazar su obra como un ejemplo más del antimarxismo posmoderno. Foucault es notoriamente poco claro sobre a quién critica cuando ataca al «marxismo»; el lector siempre se queda con vagas referencias a «cierta concepción contemporánea que pasa por la concepción marxista» o «una versión particular del marxismo académico» (Foucault, 2004, p. 13, 2012, 2002e, p. 15). En el contexto intelectual y político de sus escritos, los blancos más probables de su crítica son los althusserianos, el maoísmo francés y el marxismo-leninismo ortodoxo del Partido Comunista Francés (PCF) (Poulantzas, 2014, p. 146). Foucault se preocupó sobre todo por las «ofensivas dispersas y discontinuas que proliferaron a raíz de 1968, incluyendo lo que él denominó «la insurrección de los saberes subyugados» en prisiones e instituciones psiquiátricas (Foucault, 2004, p. 5s). Muchos de los partidos y grupos que se identificaban como marxistas —el estalinista PCF y los maoístas— no pudieron o no quisieron reconocer y participar en estas luchas, que escapaban a su control y que no encajaban con su idea de lo que debía ser una lucha de clases proletaria propiamente dicha. Esto fue especialmente cierto en el caso del PCF, que era una fuerza francamente reaccionaria (Eley, 2002, capítulos 21-23).

Visto así, la actitud de Foucault hacia el marxismo no es del todo incomprensible.

Esta es la perspectiva desde la que debemos leer la afirmación de Foucault de que «lo que ha sucedido desde 1968 [...] es algo profundamente antimarxista» (1980a, p. 57). Además, la crítica de Foucault al marxismo es, como veremos en el próximo capítulo, bastante acertada si la leemos no como una crítica del marxismo *como tal*, sino como crítica del marxismo tradicional y del marxismo-leninismo ortodoxo: estos últimos eran, en efecto, estado-céntricos y economicistas en su concepción del poder, y así tendían a reducir toda instancia concreta de dominación a un ejemplo de dominación universal y homogénea de la clase obrera a manos de la burguesía.[15]

¿Y qué pasa con Marx? Foucault se muestra —quizá intencionadamente— ambiguo. Por un lado, tacha a Marx de economista político anticuado que pertenece al siglo XIX. En *La arqueología del saber*, por ejemplo, afirma que la teoría de Marx se rige por las mismas «reglas de formación» que la economía política de Ricardo, algo que repitió en varias ocasiones (Foucault, 1980b, p. 76, 2002a, p. 269s, 2007, p. 194). Esto dice más de la falta de comprensión de Foucault del proyecto de Marx que de la relación entre Marx y Ricardo. Por otra parte, a menudo se cuida de eximir a Marx de las acusaciones que dirige contra el marxismo (por ejemplo, Foucault, 1980b, p. 72, 1980c, p. 208, 2012). Ocasionalmente, se refiere a Marx de forma muy positiva, especialmente en el contexto de sus análisis del poder disciplinario, que tiene puntos de contacto con el análisis del trabajo fabril de Marx.[16]

Dejemos a un lado las polémicas referencias de Foucault a Marx y el marxismo y echemos un vistazo a las cuestiones de fondo. Uno de los grandes méritos de la teoría del poder de Foucault es que evita los cinco problemas de las teorías del poder esbozados antes. Foucault no se basa en una ontología social individualista; antes que tratar al individuo «como una especie de núcleo elemental [o] un átomo primitivo», lo considera un «efecto del poder» y un «relé» a través del cual se canaliza el poder (Foucault, 2004, p. 29s).

Por este motivo, también evita presuponer que los sujetos implicados en una relación de poder se constituyan independientemente de esa relación. Su teoría implica asimismo el rechazo de la concepción diádica del poder; más que una relación entre un elemento *A* y un elemento *B*, Foucault sostiene que el poder es una «conducta de conductas», lo que significa que debe entenderse «como un modo en que ciertas acciones pueden estructurar el campo de otras acciones posibles» (Foucault, 2002d, pp. 341, 343). Además, su énfasis en las estructuras institucionales y la miríada de prácticas a través de las cuales se producen las relaciones de dominación en el micronivel de la vida cotidiana se opone claramente al «modelo intervencionista», que supone que el ejercicio del poder adopta la forma de acontecimientos discretos. Por último, la decidida ruptura de Foucault con las concepciones estado-céntricas del poder —resumida en su famoso llamamiento a «cortar la cabeza al rey» en el pensamiento político— le permitió esquivar la identificación del Estado como el lugar paradigmático del poder; «[l]as relaciones de poder están arraigadas en toda la red de lo social», como él mismo dice (Foucault, 1998, p. 89, 2002d, p. 345).

Otro punto fuerte de la concepción del poder de Foucault es su crítica del economicismo. En uno de sus ataques contra el marxismo —presumiblemente contra Althusser— insiste en que no hay, en primer lugar, relaciones de producción y luego, junto a estas relaciones o por encima de ellas, mecanismos de poder que las modifican o perturban, o las hacen más consistentes, coherentes o estables» (Foucault, 2009, p. 2). Esta observación no solo señala una debilidad central de la teoría de Althusser, sino que también articula una premisa fundamental para una

teoría del poder económico del capital, a saber, que las relaciones de poder no existen de algún modo *fuera* de las relaciones económicas: las relaciones económicas *son* relaciones de poder. Foucault no trata la economía como una esfera ontológicamente separada, y vio claramente que la aparición histórica del capitalismo requería «un conjunto de técnicas políticas, técnicas de poder, por las que el hombre quedaba atado a algo como el trabajo» (Foucault, 2002e, p. 86).[17]

En uno de sus intentos de distanciarse del marxismo, Foucault defiende una teoría «nominalista» del poder (Foucault, 1998, p. 93). Lo presenta como una cuestión de metodología; al estudiar el poder, debemos evitar el tipo de análisis que proviene de las estructuras sociales en el plano de la totalidad, como las clases y las relaciones de propiedad —en su lugar, deberíamos optar por «un análisis ascendente del poder; es decir, empezar por sus mecanismos infinitesimales»— (Foucault, 2004, p. 30). En lugar de deducir de la dominación de la burguesía cada caso concreto de dominación, deberíamos dirigir nuestra atención a la «microfísica del poder», la multiplicidad de técnicas y mecanismos concretos de poder. Esta idea es quizás el sello distintivo de la aproximación de Foucault al poder, y es en efecto imposible, como veremos en el capítulo diez, entender el poder económico del capital sin prestar la debida atención a la forma en que el capital moldea el proceso de trabajo en sus niveles más ínfimos —que es lo que Marx denomina «subsunción real»—. Sin comprender el «control meticuloso de las operaciones del cuerpo» que tiene lugar en la producción capitalista, no podremos comprender el poder económico del capital en su conjunto (Foucault, 1991, p. 137).

No obstante, este nominalismo tenía un precio, al igual que la negativa a tomar en consideración las cuestiones de clase y propiedad. Foucault tiende simplemente a ignorar las relaciones de propiedad, quizá porque no encajan muy bien en la noción de poder como proceso o como algo que solo existe en los mecanismos y técnicas empleadas en la sujeción de los cuerpos a reglas y normas. El poder derivado de la propiedad no es un proceso y no puede captarse examinando prácticas sociales concretas. Si bien es correcta la afirmación de que una «red de poder político microscópica y capilar tuvo que establecerse al nivel del hombre» para transformar a las personas «en agentes de producción, en trabajadores» (Foucault, 2002e, p. 86), también es cierto que determinadas relaciones de propiedad —y, por tanto, una determinada estructura de clases— eran necesarias. Como señala Andreas Malm (2018c, p. 162), la «división sistemática» de los humanos en «productores directos y explotadores que deben relacionarse entre sí» es «una propiedad al nivel del todo», pero no hay lugar para tal nivel en el nominalismo foucaultiano. Foucault es incapaz de identificar la lógica social que subyace a esos «mecanismos infinitesimales» de poder que tanto se empeña en poner bajo el microscopio. Su preocupación por lo concreto es increíblemente *abstracta* porque aísla el micronivel de su contexto social más amplio.

En su análisis de la disciplina fabril, Foucault es incapaz de responder a la pregunta de *por qué* los trabajadores acuden a la fábrica. Para responderla es necesario examinar las relaciones de propiedad y las estructuras de clase. En otras palabras, habría que tener en cuenta las relaciones sociales de dominación, que *no* son una «red microscópica y capilar de poder político», sino un conjunto de estructuras sociales totalizadoras que impregnan el campo entero de lo social. La insistencia de Foucault en que el poder «nunca puede ser una mercancía» puede haberle permitido escapar de los callejones sin salida de la ortodoxia marxista-leninista y de la ciencia

política dominante, pero también le condujo a un nominalismo abstracto que, en última instancia, es incapaz de dar cuenta de los fenómenos que quiere explicar (Foucault, 2004, p. 29, véase también 1998, p. 94, 1991, p. 26).

EL CAPITAL: UNA LÓGICA SOCIAL

¿Qué es entonces el poder? La discusión de las páginas anteriores ha arrojado algunas pistas, pero antes de que podamos proporcionar una respuesta significativa tenemos que examinar qué es el *capital*. En la economía convencional el capital es un concepto transhistórico y bastante vago que se refiere al denominado factor de producción, junto al trabajo y la tierra. Esta «fórmula trinitaria» de capital, trabajo y tierra como los tres elementos necesarios en cualquier proceso de producción tiene su origen en la economía política clásica y fue víctima de una devastadora crítica por parte de Marx en los manuscritos del tercer volumen de *El Capital*. Allí demuestra cómo la yuxtaposición de la tierra, el trabajo y el capital naturaliza lo que en realidad es «una relación social de producción perteneciente a una particular formación histórica de sociedad» (M: 888).

Frente a este apologético —y analíticamente inútil— concepto de capital, Marx lo entiende como una lógica social históricamente específica; una lógica en tanto en cuanto se refiere más a un modo de usar cosas que a una categoría específica de las mismas. El capital como concepto alude a la *forma* social de la riqueza, no a su *contenido*, en analogía con la disciplina de la lógica filosófica, que —al menos en su sentido no hegeliano— le preocupan las formas del pensamiento y no su contenido.

Esta forma social es capturada por Marx en su simple y brillante «fórmula general del capital»: D-M-D', donde D es dinero, M es mercancía y el apóstrofe (') junto a la segunda D indica que la segunda suma de dinero es superior a la primera. Esta fórmula representa un «proceso» o un «movimiento» en el que el valor, en sus manifestaciones como dinero y mercancías, se valoriza (30: 11, 12, 17; 32, 490). Así, el capital «solo puede ser comprendido como movimiento, no como algo estático» (C2: 185). Cualquier cosa capaz de asumir la forma-mercancía —ya sean abrigos, fantasías, humanos, promesas, tierra o habilidades— puede ser integrada en este movimiento y transformada así en el «cuerpo» del «valor en proceso» (II.1 1: 57).

El capital, en el sentido simple de un proceso de intercambio emprendido con el objetivo de embolsarse un beneficio, ha existido durante miles de años antes del advenimiento del capitalismo. Aristóteles lo llamó «crematística» y lo condenó como antinatural, San Pablo advirtió que «el amor al dinero es la raíz de todos los males» (I Timoteo 6:10) y, a lo largo de la Edad Media, la Iglesia siempre miró con recelo las actividades lucrativas. Lo que distingue al capitalismo de las sociedades no es la mera existencia del capital, sino su función social. En sociedades precapitalistas, los procesos regidos por la lógica del capital eran siempre marginales para la reproducción social. A partir del siglo XVI se produjo una transformación fundamental: la lógica del capital empezó a introducirse en el tejido mismo de la vida social, hasta el punto de que las personas se volvieron dependientes de él para sobrevivir. El capital se convirtió en «el poder económico que todo lo domina» (G: 107), o dicho de otro modo: *la sociedad se hizo capitalista*.

Si el capital es una lógica social, ¿hasta qué punto tiene sentido hablar del «poder del capital»? ¿Pertenecen las «lógicas sociales» a la categoría de entidades capaces de

tener o ejercer poder? Si queremos ceñirnos a esta noción de «poder del capital» —como creo que deberíamos hacer—, tenemos dos opciones: o aceptamos que el capital no es un actor social y renunciamos a la idea de que el poder presupone la agencia, o nos aferramos a la idea de que el poder presupone la agencia y afirmamos que sí tiene sentido considerar al capital como un actor social. Comencemos por examinar la segunda opción. Una forma de construir este argumento sería apoyarse en la Teoría del Actor-Red de Latour, la Ontología Orientada a Objetos de Graham Harman u otras corrientes del llamado Nuevo Materialismo y su insistencia en que «los objetos no humanos son actores políticos cruciales» (Harman, 2018, p. 146). A pesar de la animadversión poco original de Harman y Latour hacia el marxismo, un concepto de agencia tan amplio como el suyo podría dar cabida fácilmente al capital. De este modo, nuestro problema quedaría resuelto: el poder presupone agencia y el capital es un actor social.

El problema es, sin embargo, que esta deflación del concepto de agencia también oscurece la diferencia entre lo natural y lo social —una distinción a la que, como Andreas Malm (2018c) ha demostrado convincentemente en su crítica a los Nuevos Materialismos, es absolutamente crucial aferrarse—. La definición latouriana de agencia como «marcar la diferencia» es, resumiendo, *demasiado amplia* (Latour citado en Malm, 2018c, p. 89).

¿ES EL CAPITAL UN SUJETO?

¿Qué pasa con la idea de que el capital es un *sujeto* en el sentido hegeliano? ¿Y si reformulamos la cuestión de la «agencia» en términos más cercanos a la tradición filosófica alemana de la que surgió el marxismo? ¿Es esto lo que necesitamos para establecer un vínculo conceptual entre «poder» y «capital»? Una cosa es segura: Marx a menudo se refiere al valor que circula en forma de capital como un «sujeto».[18] Sus descripciones del capital como un «sujeto automático» a menudo son aceptadas tal cual, por ejemplo, por Werner Bonefeld (2014, p. 43), Michael Heinrich (1999a, p. 252, 2012a, p. 89), Helmut Reichelt (1973, p. 76), Anselm Jappe (2005, p. 83), Robert Kurz (2012, p. 33), Jacques Cammatte (2011, p. 379s), Moishe Postone (2003, p. 75) y Chris Arthur (2004b, p. 117).

Sin embargo, debemos ser cautelosos aquí: como varios comentaristas han señalado, el uso de Marx de la frase «sujeto automático» tiene como objetivo resaltar la apariencia fetichista del capital en la superficie de la economía capitalista, no su naturaleza interna.[19] Cuando Marx emplea esta expresión siempre se refiere bien al capital «tal como aparece inmediatamente en la esfera de la circulación» (C1: 257), bien al capital que genera intereses, es decir, la «forma más extraña y peculiar» del capital (M: 896). Lo característico de ambas formas es que obscurecen el origen del plusvalor, por lo que la valorización del valor «parece derivar de cualidades ocultas inherentes al propio capital» (M: 98).[20] Cuando Marx se refiere al capital como un «sujeto automático», «sustancia semoviente» o «valor *autovalorizante*» está describiendo una inversión fetichista, no el funcionamiento real del capital (C1: 256; M: 492; énfasis añadido).[21]

No obstante, se podría argumentar que, aunque el capital no es un sujeto automático —es decir, automotriz—, todavía se puede decir que es un sujeto en otro sentido menos radical. Además, por supuesto, también se podría argumentar que Marx simplemente estaba equivocado cuando rechazó la idea de que el capital es un

sujeto. De hecho, como varios comentaristas han señalado, hay una fuerte similitud entre la lógica del capital y el concepto hegeliano de subjetividad, una similitud que va más allá de las apariencias fetichistas.[22]

Para Hegel, la subjetividad es la *negatividad autorrelacionada* o «la reflexión pura del "yo" en sí mismo», lo que equivale a la capacidad de «abstraerse de todo [...], extinguir toda particularidad, toda determinación» (Hegel, 2003, p. 38s; Henrich, 2008, p. 290). El sujeto se postula a sí mismo al externalizarse, solo para subsumir esta diferencia —es «la duplicidad que establece la oposición y luego de nuevo la negación de esta diversidad indiferente y de su antítesis [*Gegensatzes*]» (Hegel, 1977, p. 10)—. Ganar el estatus de sujeto en este sentido es precisamente lo que está en juego en la lucha a muerte de la transición de la conciencia a la autoconciencia en la *Fenomenología del Espíritu*; cada conciencia debe demostrar que es «la negación pura de su modo objetivo» (Hegel, 1977, p. 113).

Marx se vio profundamente influenciado por este concepto de subjetividad. En los *Manuscritos de 1844* elogió la «dialéctica de la negatividad» de Hegel, que «concibe la autocreación del ser humano como un proceso, concibe la objetivación como desobjetivación, como exteriorización y sublimación de esta exteriorización» (3: 332s). Al mismo tiempo, es profundamente crítico con el malentendido idealista de Hegel sobre esta dialéctica, que iguala el trabajo con el trabajo *intelectual* (3: 333).

En las *Tesis sobre Feuerbach* Marx radicaliza la crítica del idealismo, pero se aferra al énfasis idealista en «el lado *activo*» de la existencia humana que había sido descuidado por «todo el materialismo anterior» (5: 3; Balibar, 2014, p. 25s). En resumen, en lugar de rechazar la noción de subjetividad de Hegel *in toto*, Marx extrae su núcleo esencial y lo libera de su envoltura idealista reconceptualizándolo como una práctica social, material y productiva (Power, 2007, p. 67s).

La semejanza entre el capital y el sujeto en este sentido hegeliano queda muy clara en el análisis de Marx sobre el capital. El capital es fundamentalmente un *movimiento* o un «valor en proceso» (30: 12). El comienzo y el fin de este movimiento son cualitativamente idénticos: con el capital, el valor «entra en una relación privada consigo mismo» (C1: 256), elevando así su ser-para-*otros* —el ser-para-el-consumo en el caso de la circulación simple (M-D-M)— a «ser-para-sí-mismo» (G: 452). En contraposición a la «forma sin concepto» [*begriffslose Form*] del capital productivo (D-D'), el capital propiamente dicho (D-M-D') establece su «identidad consigo mismo» relacionándose con *un otro* en la forma de la M que media el proceso (M: 493; C1: 255). En la medida en que la duplicación de la mercancía en mercancía y dinero es una exteriorización de la naturaleza dual de la mercancía (C1: 153), podemos decir que el capital postula una diferencia —la diferencia entre mercancía y dinero—, *así como la sublima*: la universalización de la forma mercantil lleva necesariamente a la «autonomización» del valor en el dinero, y es precisamente esta duplicación la que hace posible que las mercancías y el dinero circulen en forma de capital. Cuando lo hacen, es decir, cuando circulan en la forma D-M-D', su diferencia y el cambio de formas [*Formwechsel*] se reducen, empero, a momentos subordinados del proceso mediante el cual el valor se afirma como «la esencia que permanece igual a sí misma» [*das sich gleichbleibende Wesen*] (G: 312).

El capital se sostiene a sí mismo mediante su constante cambio de forma y su continuo movimiento a través de las esferas de la circulación y la producción. Con el capital, la entrada de dinero en la esfera de la circulación —el acto de comprar o

renunciar al dinero por una mercancía— es simplemente «un momento de su permanencia consigo mismo» [*Beisichbleiben*] (G: 234); *permanece consigo mismo renunciando a sí mismo*. Al realizar este movimiento profundamente tautológico, el capital constantemente reestablece las condiciones de su propia repetición: contiene lo que Marx llama «el principio de autorrenovación» (29: 480), o, en términos hegelianos, «postula» sus propios presupuestos (G: 542). Al transformar la circulación de mercancías y dinero en esta forma espiral, el capital transforma el «proceso de mala infinitud» (G: 197) de la circulación simple (M-D-M) en una infinitud autorreferencial (C1: 253). Como *forma* social, el capital es completamente indiferente a su *contenido*; lo único que le importa es si el valor puede ser valorizado (G: 452). Por esta razón, el movimiento autorrelacionado del capital es verdaderamente una *negatividad* autorrelacionada: niega cualquier contenido particular transformándolo en abstracciones reales para absorberlo en el vórtice del valor.

Sobre la base de esta similitud estructural, Moishe Postone (2003, p. 75) declara que el capital es un «Sujeto histórico en el sentido hegeliano». Sin embargo, en contraste con el sujeto de Hegel, el capital está «históricamente determinado y ciego». Aunque es «autorreflexivo», «no posee autoconciencia» (Postone, 2003, p. 77). Chris Arthur sostiene que la clave del asunto es la capacidad del capital para transformar las mercancías heterogéneas en portadores de plusvalor; es esta «capacidad para clasificar las cosas bajo su concepto universal» la que, según él, justifica la categorización del capital como sujeto (Arthur, 2004a, p. 95s, 2004b, capítulo 8; véase también Bellofiore, 2009, p. 180s). Contrariamente a Postone, Arthur (2004a, p. 96) también atribuye conciencia al capital en la forma de sus personificaciones, es decir, los capitalistas. Stavros Tombazos (2014, p. 80) va incluso más allá y afirma que «el capital debe entenderse como un organismo vivo dotado de un cuerpo (valor de uso) y un alma (valor), su propia voluntad y una lógica —beneficio, reproducción ampliada y demás—». Interpretaciones similares del capital como un sujeto absoluto y omnipotente son defendidas por Robert Kurz (2012), Anselm Jappe (2005) y Jacques Cammatte (2011).

EL CAPITAL COMO PROPIEDAD EMERGENTE

No encuentro convincentes estos intentos de conceptualizar el capital como un sujeto por varias razones. En primer lugar, el capital está obligado a hacer ciertas cosas de una manera en la que un sujeto, al menos en el sentido hegeliano, no lo está. Para Hegel, la subjetividad implica la suspensión potencial de toda determinación. Es por eso que la «conciencia natural» —el protagonista de la *Fenomenología*— debe participar en una lucha a muerte; debe demostrar «que no está ligada a ningún ser-ahí [*Dasein*] determinado», ni siquiera a la vida (Hegel, 1977, p. 113). El capital no es así; aunque exhibe una dinámica muy similar a la negatividad autorrelacionada del sujeto, siempre está obligado a perseguir la misma acción: *valorizar el valor*.

El capital no posee el tipo de libertad irreductible insinuada en la noción hegeliana de subjetividad; *si deja de hacer lo que hace, deja de ser*. No puede desviarse de su curso, ni siquiera cuando se niega parcialmente a sí mismo para preservarse como una totalidad, que es lo que sucede en las crisis —más sobre esto en el capítulo trece—. Otra razón por la que creo que deberíamos rechazar la noción de capital como sujeto es la inseparable relación entre el capital y sus subyacentes relaciones y prácticas sociales. El capital es valor en movimiento y el valor es una relación social

que adquiere una forma autónoma en el dinero, lo que permite que el valor circule en forma de capital. El capital es, como Marx y Engels lo expresan elocuentemente, una «fijación de la actividad social» o una «consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder material por encima de nosotros» (5: 47; I.5: 37). Lo que revela el «poder del dinero», explican en *La ideología alemana*, es «la autonomización de las relaciones de producción» (5: 396; I.5: 453; ver también G: 471; 34: 128). El capital es un proceso que consiste en una compraventa, y como observa Marx, «[l]as mercancías no pueden ir al mercado y realizar intercambios por sí mismas», por lo que se debe movilizar a «sus guardianes» si se quiere valorizar el valor (C1: 178). El capital, dicho brevemente, nunca puede liberarse de la praxis subjetiva que lo sustenta.

Mi desacuerdo con Postone y Arthur es en parte una cuestión de énfasis y preferencias terminológicas. Arthur (2004a, p. 99) reconoce que el capital «presupone trabajo y naturaleza como condiciones de su existencia». Postone (2003, p. 76) también admite que el capital «consiste en relaciones objetivadas», lo que lleva a Callinicos (2014, p. 219) a concluir que Postone simplemente reinterpretó «sujeto» como «estructura». Consideraciones similares han llevado a otros a describir el capital como un «cuasi» o «pseudosujeto» (Brentel, 1989, p. 268; T. Smith, 2009b, p. 124).

Otra forma de conceptualizar esta «autonomización» de las relaciones sociales se ofrece mediante el concepto de *emergencia*. Una propiedad emergente es, como explica Malm (2018c, p. 67), «una propiedad del sistema *resultante de la organización de sus partes*». Las propiedades emergentes son irreducibles a sus partes y «ejercen poderes causales por sí mismas» (Malm, 2018c, p. 163; véase también Bhaskar, 2008, p. 373). Esto me parece capturar la descripción acertada de Marx del capital como «la existencia del trabajo social [...], existiendo independientemente frente a sus momentos reales y, por lo tanto, teniendo una existencia *particular* aparte de ellos» (G: 471). La conceptualización del capital como una propiedad emergente de las relaciones sociales nos permite evitar la concepción hiperbólica y, en última instancia, poco convincente del capital como un sujeto vivo dotado de conciencia, voluntad e intencionalidad, al tiempo que mantenemos la idea crucial de que de hecho ejerce poder causal por sí mismo. Entonces: el capital no es ni un actor social en el sentido en que las teorías convencionales de poder lo requerirían, ni un sujeto en el sentido materialista-hegeliano. ¿Eso significa que estamos obligados a renunciar a la noción del «poder del capital»? No. Más bien, invita a cuestionar la suposición de que el poder siempre es una relación entre «sujetos», «actores» o «agentes». Lo que necesitamos hacer, en otras palabras, es ampliar el concepto de poder. Pero ¿cuánto exactamente?

En su sentido más amplio, el poder simplemente significa «ser capaz de marcar una diferencia en el mundo» (Lukes, 1994, p. 5). Como sinónimo de *capacidad* o *habilidad*, «poder» puede referirse a procesos y potenciales tanto humanos como no humanos que no tienen nada que ver con la dominación social, como el poder de la gravedad, la energía eléctrica, la potencia de los caballos, la fuerza laboral, entre otros (Hobbes, 2008, p. 58; Lukes, 2004, p. 61s; Malm, 2016, p. 17s; M. Mann, 1997, p. 6; J. Scott, 2001, p. 1; Wartenberg, 1990, p. 3; Wrong, 2009, p. xix).

Los académicos que escriben sobre el poder generalmente mencionan este sentido amplio del término para especificar que están exclusivamente preocupados por el poder social, que luego definen en términos de relaciones entre actores sociales. Aquí

es donde deberíamos intervenir, no para borrar la diferencia entre el poder natural y el poder social —la cual, de hecho, contrariamente a lo que afirman los Nuevos Materialistas, es fundamental preservar—, sino para cuestionar la restricción arbitraria del concepto de poder para referirse *exclusivamente* a relaciones entre actores sociales.

Si definimos el poder social como algo que solo puede ser poseído o ejercido por actores o sujetos sociales, introducimos una división conceptual artificial entre las relaciones sociales y sus propiedades emergentes, con el resultado de que la forma en que esas propiedades emergentes moldean el campo de acciones posibles de los actores sociales se vuelve teóricamente invisible. El poder no es solo una relación entre actores sociales; también puede ser una relación entre actores y una propiedad emergente de las relaciones sociales.

El concepto de poder debe ser ampliado para referirse *tanto* a las relaciones entre actores sociales *como* a las propiedades emergentes de estas relaciones. Estas propiedades emergentes son puramente *sociales*, pero no pueden ser comprendidas como relaciones entre actores sociales, aunque estos últimos sean *condición necesaria* de su existencia. El *poder del capital* puede ser definido como *la capacidad del capital para imponer su lógica en la vida social*; una capacidad que incluye y en última instancia *depende de*, pero no se *reduce a*, relaciones entre actores sociales en un sentido tradicional, como la relación entre capitalistas y proletarios o la relación entre empleador y empleado.

Esta definición del poder del capital tiene al menos dos implicaciones sobre cómo deberíamos pensar en el poder social en general. Primero, debemos evitar definir el poder como una relación diádica entre un *A* y un *B*.[23] Esto elimina todas las teorías principales examinadas anteriormente en este capítulo. En segundo lugar, también debemos evitar definir el poder como algo que solo puede ser poseído o ejercido por «actores», «agentes», «humanos», «personas», «grupos», «clases» y/o «sujetos».[24]

Al mismo tiempo, sin embargo, también queremos evitar un concepto de poder tan amplio que haga imposible distinguir la dominación social de los procesos naturales o las capacidades simples; definir el poder como algo parecido a «la capacidad de marcar una diferencia» no es suficiente. Entre las definiciones que cumplen con estos criterios está la de Foucault: «El ejercicio del poder es una “conducta de conductas” y una gestión de posibilidades» (2002d, p. 341). Otra definición que encajaría aquí es la proporcionada por Michael Barnett y Raymond Duvall: «El poder es la producción, a través de las relaciones sociales, de efectos en los actores que moldean su capacidad para controlar su destino» (2005, p. 45). No obstante, para establecer una definición particular de poder, tendríamos que tener en cuenta una serie de factores y cuestiones que no son inmediatamente relevantes para el objeto de este estudio, como la cuestión de si el poder es una *capacidad* o el *ejercicio* real de una capacidad —si es lo primero, las dos definiciones mencionadas anteriormente tendrían que ser modificadas—.[25] Este no es el lugar para adentrarse en estos debates. En este punto de la investigación, tenemos lo que necesitamos en cuanto a la clarificación de los conceptos de poder y capital.

Antes de pasar a considerar cómo la tradición marxista ha abordado la cuestión del poder, es necesario aclarar algunos términos. En la literatura sobre el tema a menudo se encuentra una distinción entre poder y dominación. El poder se entiende entonces bien en el sentido de capacidad de un actor para influir en su entorno —

independientemente de si esto implica o no la sumisión de otros actores—, bien en un sentido más estrecho que también abarca formas de poder reconocidas como legítimas —a veces referidas como «autoridad»—.

La dominación, por otro lado, se entiende como una forma más específica de poder que implica algún tipo de conflicto entre el principal y el subalterno, usando los términos de Scott (2001, p. 2). Esta distinción a veces se superpone con la distinción popular entre *poder para* —la capacidad de hacer algo— y *poder sobre* —la capacidad de subyugar a alguien—. Estas distinciones podrían ser útiles en otros contextos, pero son irrelevantes para nuestro propósito por la simple razón de que el poder del capital siempre implica y se basa en la dominación. O, dicho de otra manera: el «poder para» del capital siempre es un «poder sobre».

2. Poder y marxismo

En el último capítulo vimos que las ciencias sociales convencionales tienen poco que ofrecer si queremos comprender cómo se impone la lógica del capital en nuestras vidas. ¿Qué pasa con la tradición marxista, entonces? Se puede decir sin sombra de duda que ninguna tradición intelectual ha planteado la cuestión del poder del capital de manera tan persistente como el marxismo. Si hay algo que une a esta tradición, por lo demás extremadamente heterogénea, es la idea de que el capitalismo es un sistema opresivo basado en la explotación y dominación de la clase trabajadora.

A pesar de este prometedor punto de partida, los intentos marxistas de explicar cómo el capital mantiene su poder, en general, han dejado mucho que desear —al menos antes de los años 60, donde la renovación y proliferación de la teoría marxista resultó en nuevas tendencias y perspectivas que superaron algunas de las debilidades cruciales del marxismo tradicional—. Volveré a estas tendencias más recientes en la erudición marxista más adelante en este capítulo, pero, para empezar, echemos un vistazo breve a la concepción dominante de poder en la teoría marxista en el período que abarca desde la muerte de Marx hasta el redescubrimiento de la crítica de la economía política en los años 60.

MATERIALISMO HISTÓRICO

Un estudio de las comprensiones predominantes del poder en la tradición marxista debe comenzar por el conjunto de ideas conocido como «la concepción materialista de la historia» o «materialismo histórico». Desarrollada por Engels y otros importantes marxistas, especialmente Karl Kautsky, en las décadas siguientes a la muerte de Marx, esta doctrina ofreció una filosofía de la historia sólidamente fundamentada en una concepción tecnicista de la economía.

El documento fundacional fue el prefacio de Marx a *Una contribución a la crítica de la economía política* de 1859, alabado por importantes intelectuales marxistas como una «exposición brillante y monumental» (Bujarin, 1933) de «los principios fundamentales del materialismo aplicado a la sociedad humana y su historia» (Lenin, 1914).[26]

En este breve prefacio, Marx explica cómo «la estructura económica de la sociedad» forma la base de «una superestructura jurídica y política», así como de una «forma de conciencia social correspondiente». En algún momento de la historia de cualquier modo de producción «las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes», inaugurando así «una era de revolución social» (29:263).

Otro *locus classicus* citado con frecuencia por los marxistas tradicionales es una observación de *La miseria de la filosofía* según la cual «el molino de mano te da la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con el capitalista industrial» (6:166). En escritos influyentes como *Del socialismo utópico al socialismo*

científico (1880), Engels codificó esto como «la concepción materialista de la historia», según la cual «las causas finales de todos los cambios sociales y revoluciones políticas deben buscarse no en los cerebros de los hombres, no en la mejor comprensión del hombre sobre la verdad y la justicia eternas, sino en los cambios en los modos de producción e intercambio» (24:306).[27]

La doctrina del materialismo histórico fue desarrollada aún más por marxistas influyentes como Karl Kautsky, Franz Mehring y Georgi Plekhanov. La economía, concebida como una esfera social distinta, se proclamó como la base o infraestructura y, por lo tanto, *primaria* en relación a las «superestructuras» ideológicas, políticas y legales. Esta base era un «modo de producción», una totalidad compuesta por la (inestable) unidad de dos momentos: las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El desarrollo histórico fue concebido como una sucesión de modos de producción impulsados por una dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción.

La contradicción entre estas surge debido al progreso inmanente y necesario de la tecnología, entendida como una fuerza transhistórica que necesariamente choca con las relaciones sociales históricamente específicas que intentan detenerla. El materialismo histórico fue, en otras palabras, una filosofía determinista de la historia en la que las formaciones sociales históricamente específicas se reducían, en última instancia, a una etapa en el despliegue de una racionalidad tecnológica transhistórica. «Las fuerzas productivas a disposición del hombre determinan todas sus relaciones sociales», como lo expresó Plekhanov (1971, p. 115). Kautsky también consideró que «el *desarrollo de la tecnología*» era «el motor del desarrollo social», proporcionando una base científica para la lucha proletaria: «con el progreso de la tecnología no solo se crean los medios materiales que hacen posible el socialismo, sino también las fuerzas impulsoras que lo llevan a cabo. Esta fuerza impulsora es la lucha de clases proletaria [...]. Debe finalmente ser victoriosa debido al progreso continuo de la tecnología» (Kautsky, 1929).

El determinismo del materialismo histórico fue exacerbado por el positivismo cientificista. En el prefacio a *Una contribución a la crítica de la economía política* Marx afirmó que el análisis económico podía ser conducido con «la precisión de la ciencia natural». En el prefacio a *El Capital* había escrito sobre la «necesidad férrea» de las «leyes naturales de la producción capitalista» (C1: 91). La comprensión de Marx de la naturaleza fue moldeada en un contexto influenciado por el idealismo alemán que no veía oposición entre la filosofía especulativa y la ciencia natural (Foster y Burkett, 2000).

Pero para cuando estos comentarios fueron asimilados por los primeros marxistas, el entorno intelectual había cambiado. La *Naturphilosophie* especulativa había sido reemplazada por la ciencia empírica y la naturaleza había llegado a significar un mundo «objetivo» fuera del pensamiento humano, gobernado por leyes transhistóricas. En el funeral de Marx, Engels lo comparó famosamente con Darwin. Mientras que el último había «descubierto la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica en nuestro planeta», Marx había sido «el descubridor de la ley fundamental según la cual se mueve la historia» (24: 463). Esto fue recogido por Kautsky, quien llevó el materialismo histórico aún más en la dirección de una filosofía evolucionista de la historia. En este contexto, los comentarios de Marx sobre las «leyes naturales» del capitalismo se tomaron como una justificación para la introducción de un paradigma positivista para las ciencias sociales (Elbe, 2008, p. 14s; Eley, 2002, p. 45;

Foster, 2000, p. 231; Kolakowski, 1990, p. 32).[28]

El determinismo de las fuerzas productivas del materialismo histórico ortodoxo impidió el desarrollo de una comprensión del poder económico del capital por la simple razón de que las relaciones económicas eran vistas como el resultado de un impulso tecnológico transhistórico en lugar de como luchas por el poder y la dominación.[29]

TEORÍAS DEL ESTADO

Aunque tal determinismo llevó a estos primeros marxistas a ver el gobierno de la burguesía como el resultado de un desarrollo histórico necesario, todavía consideraron la relación entre la burguesía y el proletariado como una relación de dominación. En sus intentos de entender esto, acostumbraron a ver al Estado y sus medios de opresión violenta como el último locus del poder capitalista. Incluso aquellos que rechazaron el determinismo ortodoxo de las fuerzas productivas aceptaron la oposición reificada entre *política* y *economía*, en la cual esta última se vació de contenido social (Clarke, 1991a, p. 309; Henning, 2015, p. 42s). El poder se consideró así un apéndice del Estado, entendido como un instrumento de la burguesía —una crítica al Estado capitalista que tendió a ignorar la *forma* del Estado en favor de un enfoque en el *contenido* de la política y la acción estatal (Elbe, 2013; Holloway y Picciotto, 1978a, p. 1)—.

La predisposición a ignorar los mecanismos de poder incrustados en la economía y considerar el control sobre el Estado como el principal medio de dominación de clase capitalista también fue el resultado de la idea, casi universalmente aceptada entre los marxistas clásicos, de que el capitalismo había entrado en una «etapa monopolística» distinta del capitalismo «competitivo» del siglo XIX. Según Rudolf Hilferding (1981) y Lenin (2010), las economías capitalistas de principios del siglo XX habían pasado a estar dominadas por grandes monopolios inmersos en la explotación imperialista a través de una fusión del capital financiero y el Estado.

La dominación de la burguesía era ahora asegurada por una «oligarquía capitalista» que controlaba el Estado (Henning, 2015, p. 109s). Lenin habló de una «unión personal» en la cumbre de los bancos, los monopolios y el Estado que resultó en una «especie de división del trabajo entre algunos cientos de reyes de las finanzas que gobiernan sobre la sociedad capitalista moderna» (Lenin, 2010, p. 47).

La concentración y centralización de capital y la presión por expandirse habían llevado, según Hilferding y Lenin, a una amalgamación del Estado y los monopolios controlados por las finanzas, la cual tenía el objetivo de asegurar nuevos puntos de venta para el capital mediante el imperialismo. En otras palabras, el capitalismo monopolista estatal estaba a la orden del día. La «toma flagrante del Estado por la clase capitalista» había llevado a una sustitución de la anarquía de la competencia por la producción planificada de los monopolios (Hilferding, 1981, p. 368). El análisis de Marx del capitalismo —o, al menos, partes de él, y especialmente la teoría del valor— se consideró obsoleto, ya que se ocupaba de una forma de capitalismo supuestamente superada.

Este tipo de diagnóstico tuvo tremendas consecuencias respecto a cómo se entendía el poder del capital. En primer lugar, la capacidad del capital para reproducir su

posición dominante era vista ahora como resultado de la *ausencia* de competencia. En segundo lugar, se garantizaba principalmente por la capacidad del Estado de emplear la violencia para subyugar a las naciones subalternas y asegurar salidas rentables para la exportación de capital. Además de esto, se asumía que el poder del capital era equivalente al poder personal de los oligarcas financieros. Habla Lenin en *El Estado y la Revolución*:

> El imperialismo en particular —la era del capital bancario, la era de los gigantescos monopolios capitalistas, la era de la transformación del capitalismo monopolista en capitalismo monopolista de Estado— muestra un fortalecimiento sin precedentes de la «maquinaria del Estado» y un crecimiento sin precedentes de sus aparatos burocráticos y militares, junto con el aumento de las medidas represivas contra el proletariado, tanto en los países monárquicos como en los republicanos más libres. (Lenin, 2012, p. 29)

En resumen, la imagen del poder capitalista esbozada por Lenin y Hilferding está dominada por el militarismo, la violencia y la corrupción. Esto ciertamente refleja su contexto histórico, pero no cambia el hecho de que los hizo incapaces de comprender la compulsión muda de las relaciones económicas, que reproducen el poder del capital incluso en ausencia de corrupción y violencia. En 1966 Paul A. Baran y Paul Sweezy publicaron su influyente obra *Monopoly Capital*. Aunque difieren de Lenin y Hilferding en muchos aspectos, su análisis era una versión actualizada de la misma idea básica: el capitalismo había experimentado una transformación de una forma competitiva a una forma monopolista. Marx había basado su examen del capitalismo en un modelo competitivo y, por esta razón, dicho examen debía considerarse obsoleto. La teoría del capital monopolista ha sido criticada desde diversos puntos de vista, tanto conceptuales como empíricos —en sus versiones antiguas y en las más recientes—. Muchos expertos han señalado que el análisis se basa en una confusión del concepto de competencia de Marx con el de la economía neoclásica y una proyección de este último sobre la economía capitalista del siglo XIX (Harvey, 2006, p. 142s; Neusüss, 1972; Shaik, 2016, p. 355; Zeluck, 1980; Zoninsein, 1990, p. 20).

Esto llevó a una oposición demasiado abstracta entre competencia y monopolio, ignorando el hecho de que el capitalismo se caracteriza por lo que Steve Zeluck (1980, p. 45) llama la «interacción dinámica» entre la «constante lucha por la posición de monopolio y la constante *pérdida* de esa posición de monopolio a través de la competencia». Además, también debe tenerse en cuenta que la eliminación de la competencia intrasectorial no significa que la competencia intersectorial desaparezca. David Harvey ha criticado el análisis del capital monopolista sobre la base de una importante observación sobre los cambios en las estructuras de gestión en grandes corporaciones monopolistas. Como explica con referencia al estudio clásico de la historia de las empresas estadounidenses de Alfred Chandler (2002), «lo que aparece en el exterior como un movimiento constante y aparentemente irreversible hacia la centralización ha sido acompañado por una descentralización progresiva y controlada en la estructura de gestión» (Harvey, 2006, p. 148). Esto significa que la formación de monopolios es en realidad compatible con una especie de «internalización de la competencia» (Harvey, 2006, p.148) a través de la descentralización de la gestión. Por este motivo, el monopolio no equivale a una disminución de la competencia, sino que también puede señalar un cambio en la *forma* de la competencia. Además de estos problemas teóricos, los críticos también han señalado que la teoría del capitalismo monopolista se basaba en fundamentos

empíricos inestables. Christoph Henning (2015, p. 109) y Michael Heinrich (2012a, p. 215s) señalan que Lenin y Hilferding construyeron sus análisis sobre datos insuficientes, y Robert Brenner (2006, p.54) sostiene que Baran y Sweezy generalizaron a partir de una serie de tendencias que resultaron ser «aspectos bastante temporales y específicos de la economía de los Estados Unidos en la década de 1950».

Monopoly Capital se escribió en la década de 1950 y se publicó en 1966, justo cuando la intensificación de la competencia a escala global comenzó a socavar el auge de la posguerra e introducir la era neoliberal. La pérdida de popularidad que ha experimentado el concepto de capitalismo monopolista en las últimas cuatro décadas probablemente esté relacionada con el advenimiento del neoliberalismo y con su intensificación general de las presiones competitivas. La desregulación del comercio y las finanzas internacionales, así como el desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación y la revolución en la logística, han contribuido a la globalización y la intensificación de la competencia.

El colapso del bloque del Este, la integración de China en el mercado mundial capitalista y la ola de ajustes estructurales en el Sur Global han abierto vastos campos nuevos para que el capital se sumerja en ellos. La transición de las corporaciones verticalmente integradas, características de la era fordista, a las redes horizontalmente integradas de producción ajustada también ha contribuido a la intensificación de la competencia, al igual que las consistentes oleadas de privatización y subcontratación de las funciones estatales en lo que alguna vez se llamaron Estados del bienestar. En resumen: hay muchas y buenas razones por las cuales la idea de capitalismo monopolista parece tan poco convincente en la coyuntura actual. Esta teoría inhibió el reconocimiento del poder económico del capital porque llevó a un enfoque unilateral en el Estado y un modelo simplista de dominación de clase: la teoría reemplazó la compulsión muda del capital con el régimen violento de una «unión personal» en control del Estado.

El determinismo de las fuerzas productivas y el modelo base-superestructura continuaron persiguiendo los debates marxistas sobre el Estado hasta la década de 1970, cuando estudiosos como Nicos Poulantzas (1978, 2014), Ellen Meiksins Wood (2016, capítulo 1), miembros de la Conferencia de Economía Socialista (ver Clarke, 1991b) y los participantes en el debate alemán sobre la derivación del Estado (ver Holloway y Picciotto, 1978b; Elbe, 2008, capítulo 2) se distanciaron del marxismo ortodoxo y abrieron nuevas perspectivas teóricas. Todos intentaron abrir un camino entre el instrumentalismo grosero del marxismo clásico y la visión socialdemócrata del Estado como una arena neutral, y muchos lo hicieron yendo más allá de un tratamiento exclusivo sobre el *contenido* de la política estatal, es decir, la cuestión de quién se beneficia de esta política. En cambio, plantearon la pregunta más fundamental sobre la *forma* misma del Estado, una pregunta que había formulado de manera apropiada Evgeny B. Pashukanis (1983, p. 139) ya en 1924:

> ¿Por qué la dominación de clase no se mantiene como lo que es, la subordinación efectiva de una sección de la población por otra? ¿Por qué adquiere la forma de un gobierno oficial del Estado o, lo que es lo mismo, por qué la maquinaria de coerción estatal no surge como una maquinaria privada de la clase dominante, por qué se separa de la clase dominante y adopta la forma de un aparato impersonal de poder público, separado de la sociedad?

La gran ventaja de este enfoque es que nos permite sortear la brecha conceptual entre lo *económico* y lo *político*, que se da por sentado tanto en el marxismo clásico como en la ontología social althusseriana de Poulantzas, en la que el modelo base-superestructura y la distinción entre una «instancia» económica y política se consideraba una característica de *todos* los modos de producción (Poulantzas, 1978, p. 13). En una importante contribución a estos debates, Wood demostró la inadecuación del modelo base-superestructura y propuso conceptualizar la separación de lo político y lo económico en el capitalismo como «la diferenciación de las funciones políticas mismas y su asignación separada a la esfera económica privada y a la esfera pública del Estado» (Wood, 2016, p. 31). Bernhard Blanke, Ulrich Jürgens y Hans Kastendiek también rechazaron «la noción (científica) común de la relación entre política y economía [que] contiene la suposición de que solo la política tiene que ver con la dominación, mientras que la economía tiene que ver con "leyes materiales"» (Blanke et al., 1978, p. 121s). En general, los participantes en el debate sobre la derivación del Estado partieron de «una interpretación de *El Capital* no como una teoría de lo "económico", sino como una teoría de las relaciones sociales de la sociedad capitalista», en palabras de Simon Clarke (1991c, p. 9). Este reconocimiento de la naturaleza social de lo político y lo económico es un requisito fundamental no solo de una teoría del poder económico, sino también de una teoría del Estado.

Los intentos más sofisticados de encontrar una respuesta a la pregunta de Pashukanis se desarrollaron en los debates alemanes sobre la derivación del Estado en los años 70, donde varios académicos demostraron cuidadosamente cómo las relaciones de producción capitalistas presuponen la existencia de una institución que no está directamente involucrada en la organización de la reproducción social y dotada de la capacidad de «forzar la totalidad», como lo expresó Marx en los *Grundrisse* (G: 531). Por ejemplo, se puede demostrar que la universalización de la «forma celular» del capitalismo (C1: 90), esto es, la mercancía, presupone una institución con la capacidad de garantizar los derechos de propiedad.

Además, la separación de las unidades de producción en capitales competidores hace imposible que estos capitales aseguren individualmente las *condiciones generales* de producción como una totalidad, y por esta razón la producción capitalista presupone una institución con la capacidad de asegurar estas condiciones —como la infraestructura, la moneda, la educación, la investigación, etc.— imponiendo ciertas reglas a *todos* los capitales.[30] Joachim Hirsch (1978, p. 97s) lo explica bien: «El Estado burgués es en su forma histórica específica una forma social que el capital debe crear necesariamente para su propia reproducción y, de igual manera, el aparato estatal debe asumir una existencia formalmente separada de la clase dominante, la burguesía».

Para nuestros propósitos, la lección decisiva aquí es que la organización de la reproducción social sobre la base de la valorización del valor presupone una institución formalmente separada de los procesos inmediatos de producción social dotada de la capacidad de imponer reglas a todos por medio de la fuerza coercitiva. Estoy de acuerdo con Max Weber, Nicos Poulantzas, Joachim Hirsch y muchos otros en que la violencia es la forma distintiva de poder que pertenece al Estado (Hirsch, 1978, pp. 62, 65; Poulantzas, 1978, p. 225s, 2014, p. 80; Blanke et al., 1978, p. 124; Wood, 2016, p. 32). Esto es importante para la teoría del poder económico del capital ya que revela cómo *la compulsión muda del capital presupone la fuerza coercitiva*

del Estado. El Estado es, en palabras de Marx, «el motor político para perpetuar por la fuerza la esclavitud social de los productores de riqueza por sus apropiadores, el dominio económico del capital sobre el trabajo» (22: 535). La violencia estatal no solo es uno de los medios por los que se establecieron originalmente las condiciones de acumulación de capital, sino que también *continúa* siendo un momento necesario de la reproducción de las relaciones capitalistas de producción. A pesar de esta necesidad, eso no quita para que la producción social bajo el capitalismo está organizada mediante la compulsión muda del capital. «El movimiento del valor como un nexo material-económico representa», en palabras de Blanke, Jürgens y Kastendiek, «un tipo de socialización libre de la fuerza personal y física» (Blanke et al., 1978, p. 122). En el capitalismo la regulación social de la actividad económica está, como lo explica Wood, «privatizada». Esta privatización resulta en la aparición de «el desarrollo de una nueva esfera de poder», y para teorizar esta esfera de poder, necesitamos una teoría del poder económico junto con la teoría del estado (Wood, 2016, pp. 29, 31).

TEORÍAS DE LA IDEOLOGÍA

Aparte de en las teorías del Estado, el interés más persistente por la cuestión del poder en la tradición marxista se encuentra en las teorías de la ideología.[31] Los marxistas de la Segunda Internacional utilizaban el término «ideología» en el sentido amplio de «cualquier tipo de pensamiento socialmente determinado» (Eagleton, 1996, p. 89; Rehmann, 2013, capítulos 2 y 3). Sin embargo, aquí solo me interesa la ideología en la medida en que tiene que ver con el poder. Las teorías de la ideología en este sentido comenzaron a aparecer en la década de 1920, como respuesta a al menos dos problemas.

A nivel teórico, el marxismo clásico se había enfocado excesivamente en el Estado y había descuidado el papel de la ideología, como acabamos de ver. A nivel coyuntural, el entusiasmo por la Primera Guerra Mundial entre las clases trabajadoras europeas y el subsiguiente advenimiento del fascismo llamaron a la elaboración de teorías capaces de comprender lo que se denominaba el «factor subjetivo», es decir, la cuestión de cómo era posible que las fuerzas reaccionarias movilizaran a los proletarios en contra de sus intereses «objetivos». «Quien subestime el poder material de la ideología nunca logrará nada», advirtió Wilhelm Reich (1934, p. 28) en 1934, y continuó: "[e]n nuestro periodo histórico, se ha mostrado más fuerte que el poder de la miseria material: de lo contrario, los trabajadores y los campesinos, y no Hitler y Thyssen, estarían en el poder». En contraposición a aquellos que destacaban la importancia del poder coercitivo del Estado en la reproducción de la sociedad de clases, Reich (1970, p. 25) insistía en que «[r]aramente los propietarios de los medios sociales de producción recurren a los medios de violencia bruta en la dominación de las clases oprimidas; su arma principal es su poder ideológico».

Marxistas occidentales como Lukács, Gramsci, Adorno y Althusser respondieron a esta necesidad práctica y teórica de una teoría de la ideología. Aunque se trata de un grupo diverso de pensadores, comparten una idea básica que subyace a todas las teorías de la ideología: a saber, que uno de los medios por los cuales el capitalismo se reproduce es a través de afectar los conceptos, imágenes, mitos y narrativas a través de los cuales representamos, interpretamos y entendemos la realidad social, consciente o inconscientemente. En términos generales, la ideología se ocupa de

cómo *pensamos*, y por eso Reich, Gramsci, Althusser y otros la distinguen de la *violencia* o la *coerción*, que se dirigen directamente al cuerpo.

La categoría de «marxismo occidental» de Perry Anderson a menudo es criticada por agrupar a un número de teóricos muy diversos bajo un encabezado algo vago. Aunque estoy en parte de acuerdo con esta crítica, encuentro la categorización útil por una razón específica: la falta general de atención al poder económico en las obras de pensadores como Lukács, Korsch, Gramsci, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Lefebvre, Sartre, Debord y Althusser. Ciertamente es posible encontrar excepciones, pero, en general, el marxismo occidental se ha ocupado principalmente de otras formas de poder, especialmente el *poder ideológico*. Anderson presenta la aparición del marxismo occidental como un giro hacia la filosofía a expensas de la economía, y aunque esta descripción ciertamente capta algo significativo, implica una subdivisión problemática de la teoría marxista: Anderson parece considerar la crítica de Marx a la economía política como una teoría económica en lugar de una teoría crítica de las relaciones sociales capitalistas —y, por consiguiente, una *crítica* de la teoría económica—, y este malentendido lo lleva a reproducir la manida división de los escritos de Marx en las primeras obras «filosóficas» y las posteriores obras «económicas» (P. Anderson, 1987, pp. 49s, 99, 115s). Como espero que quede claro en el transcurso de este libro, esta es una lectura pobre de la crítica de la economía política, que no puede oponerse a algo como la «filosofía de Marx». Lo que es cierto en el relato de Anderson, sin embargo, es que el marxismo occidental no logró comprometerse seriamente con la crítica de la economía política, una falla que fue en gran medida el resultado de su aceptación —a menudo implícita— de la idea de que los escritos posteriores de Marx se ocupan de la «economía» y, por ende, solo son relevantes para involucrarse sistemáticamente si uno está interesado en la «teoría económica» o quiere emprender un «análisis económico» de una situación concreta (Elbe, 2013; Heinrich, 2012a, p. 26; Wood, 2016, p. 6).

La afirmación de que los marxistas occidentales no apreciaron adecuadamente la crítica de Marx a la economía política requiere algunas justificaciones. Una de las fortalezas del marxismo de Lukács es su rechazo a la interpretación de las obras posteriores de Marx como un alejamiento de la filosofía (Lukács, 1978, p. 11). Su apreciación de la riqueza filosófica de *El Capital* le permitió desarrollar una lectura altamente original del análisis de Marx de la mercancía, llegando a la asombrosa conclusión de que la sección sobre fetichismo en el primer capítulo de *El Capital* —que había sido virtualmente ignorada hasta la publicación de *Historia y Conciencia de Clase* en 1923— «contiene en sí misma todo el materialismo histórico» (Lukács, 2010, p. 171). Desafortunadamente, Lukács no estaba particularmente interesado en el poder; en la medida en que lo discute, está principalmente interesado en la «conciencia reificada», es decir, la ideología.[32]

Además de su preocupación por la estética y la metodología, estaba enfrascado principalmente en una crítica de la «racionalización del proceso capitalista» inspirada en Weber y profundamente romántica que «perturba todo proceso orgánicamente unificado de trabajo y vida» (Lukács, 2010, p. 102s). La influencia de Weber también es visible en la conexión que Lukács establece entre la crítica del fetichismo y la tesis de la «racionalización», según la cual la sociedad moderna está cada vez más dominada por la racionalidad instrumental (Clarke, 1991a, p. 315; ver también Elbe, 2013).

Esto llevó a Lukács a invertir paradójicamente la perspicacia crítica del análisis de

Marx del fetichismo, a saber, que la sociedad burguesa —que se concibe a sí misma como ilustrada y libre de la superstición— trata a los productos del trabajo como entidades sobrenaturales dotadas de su propia voluntad. En otras palabras: el capitalismo no es un mundo *desencantado*, sino *encantado*.

Karl Korsch es probablemente el pensador entre los marxistas occidentales que se comprometió más seriamente con la crítica de la economía política de Marx. En *Karl Marx* —escrito en 1935-36, pero publicado por primera vez en una traducción al inglés en 1938— reconoció que la teoría del valor de Marx no es una teoría cuantitativa de los precios, sino que pretende revelar «la verdadera naturaleza social de las *relaciones humanas fundamentales* subyacentes al llamado "valor" de los clásicos» (Korsch, 2017, p. 19). La crítica de Korsch a la ortodoxia marxista tradicional en *Marxismo y filosofía* (2013) y su interpretación de la crítica de la economía política en *Karl Marx* ciertamente allanaron el camino para una teoría del poder económico del capital, aunque él mismo no lo siguiera.

Antonio Gramsci es considerado con razón uno de los grandes pensadores del poder en el canon marxista. Su idea fundamental era que el poder de la burguesía se basaba no solo en la *coerción*, sino también —quizás incluso principalmente en Europa Occidental— en la creación de *consentimiento* por parte de las clases trabajadoras; un consentimiento producido en y a través de instituciones de la «sociedad civil» como iglesias, escuelas y medios de comunicación.

Esta idea fue un avance decisivo en comparación con las concepciones estado-céntricas del poder en el marxismo clásico. La lectura más habitual de la teoría de la hegemonía de Gramsci la entiende como una teoría de cómo las clases dominantes mantienen su posición mediante la cultura y la ideología. A menudo se acusa a Gramsci de descuidar la economía, por ejemplo, por Anderson (1987, p. 75), quien afirma que «el silencio de Gramsci sobre los problemas económicos fue completo».

En los últimos años, varios académicos han señalado que Gramsci fue más complejo que eso. Alex Callinicos (2017), Michael R. Krätke (2011) y Peter D. Thomas (2010) han demostrado que estaba bastante atento a las cuestiones «económicas» y que su «concepto integral de sociedad civil» no excluye, en palabras de Thomas (2010, p. 175), «lo económico» sino que insiste en que debe ser «teorizado en términos *políticos*»; un requisito previo crucial para una teoría del poder económico. Sin embargo, como deja claro el análisis de Krätke sobre el compromiso con la economía política de los *Cuadernos de la cárcel*, el conocimiento de Gramsci sobre la economía política, así como sobre la crítica de Marx a ella, tenía límites muy claros.

Lo mismo ocurre con sus intentos de analizar la estructura económica y las dinámicas del capitalismo. Aunque claramente entiende la diferencia entre el modo de pensamiento ahistórico de Ricardo y la historización coherente de los conceptos de Ricardo por parte de Marx (Gramsci, 2011, p. 308s), no está, como señala Krätke (2011, p. 80), «claro sobre lo que constituye la diferencia específica entre la economía "crítica" de Marx y la economía "clásica"». Gramsci parece pensar que las teorías de Ricardo y Marx son básicamente variantes del mismo tipo de teoría, y no hay nada que sugiera una conciencia por parte de Gramsci de la diferencia fundamental entre sus conceptos de valor.

Pueden hacerse matices similares con respecto a Adorno. Contrariamente a la percepción generalizada de la teoría crítica de Adorno como una «teoría cultural totalizadora unidimensional»; de hecho, hay un «núcleo marxiano de la obra tardía

de Adorno», como lo señala Chris O'Kane (2015, p. 191). Este núcleo consiste en un enfático hincapié en la dominación universal de la lógica del *intercambio* en la sociedad burguesa, una perspectiva que se convirtió en un importante punto de partida para lo que eventualmente se constituyó como la *Neue Marx-Lektüre* (O'Kane, 2015, p. 191). Sin embargo, vale la pena recordar que fue precisamente la insuficiencia del compromiso de Adorno (y Horkheimer) con la crítica de la economía política lo que impulsó a sus estudiantes a regresar a los *Grundrisse* y *El Capital* para reconstruir la teoría crítica de Marx.[33]

El análisis de Adorno del valor de cambio como forma de *dominación* fue un paso importante hacia una teoría del poder económico del capital, pero su énfasis unilateral en la implementación de la lógica de la identidad en la esfera de la circulación —heredado de Sohn-Rethel— lo llevó a ignorar que el intercambio de equivalentes es solo una cara de la moneda, siendo la otra la apropiación de trabajo excedente sin intercambio de equivalentes (ver Hanloser y Reitter, 2008, p. 14s; Klauda, 2015; O'Kane, 2015; Reichelt, 2007). Por esta razón, la afirmación de Adorno y Horkheimer (2002, p. 4) de que «[l]a sociedad burguesa está gobernada por la equivalencia» es en realidad bastante engañosa.

Podríamos decir lo contrario: la sociedad burguesa está gobernada por la no-equivalencia. Aunque dada la íntima conexión entre el intercambio de equivalentes en la esfera de la circulación y la explotación del trabajo en la esfera de la producción, lo que necesitamos es más bien una sublimación hegeliana de estos dos momentos abstractos: la sociedad burguesa está gobernada por la unidad de equivalencia y no-equivalencia.

Mi disertación de Lukács, Korsch, Gramsci y Adorno demuestra que el marxismo occidental como tradición no está completamente desprovisto de intentos de aprovechar las ideas de la crítica de la economía política de Marx. Sin embargo, también deja claro que estos intentos dejan mucho que desear. La principal contribución de los marxistas occidentales en cuanto al avance de nuestra comprensión del poder del capital se encuentra en sus teorías y análisis de la ideología. Sin duda, esto es un paso adelante decisivo en comparación con las concepciones estado-céntricas del poder en el marxismo clásico. Las teorías de la ideología han demostrado convincentemente que el poder ideológico es necesario para la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, mas no nos dicen mucho sobre la compulsión muda de las relaciones económicas.

TEORÍAS DEL PODER ECONÓMICO

Hemos visto cómo tanto los marxistas clásicos como los marxistas occidentales generalmente se mantuvieron dentro de los límites del binomio violencia-ideología o, dicho de otra manera, ninguno de ellos logró poner al *poder económico* del capital en primer plano. No obstante, con el renacimiento de la teoría marxista en la década de 1960, surgieron varias corrientes teóricas que lograron romper con este binomio, aunque no lo articularan en estos términos.

En los siguientes capítulos me referiré y discutiré detalladamente los puntos fuertes y débiles de esta empresa, así que en lugar de adentrarme en una discusión exhaustiva aquí, me limitaré a proporcionar una breve visión general de lo que considero las contribuciones más significativas al proyecto en el que este libro pretende participar: el descubrimiento del funcionamiento de la compulsión muda del capital.

Una de las corrientes más importantes y originales del panorama marxista contemporáneo es la conocida como teoría de la forma del valor.[34] Como se ha mencionado antes, Hans-Georg Backhaus (1997) y Helmut Reichelt (1973) desarrollaron originalmente lo que eventualmente se convirtió en la *Neue Marx-Lektüre* como reacción a la falta de compromiso con la crítica de la economía política de Marx en la obra de Adorno y Horkheimer (Reichelt, 1982). La contribución quizás más fundamental de la teoría de la forma del valor es la reinterpretación de la crítica de la economía política de Marx como precisamente eso, no una economía política *alternativa*, sino una *crítica* de la economía política.

No se trata de una teoría económica destinada a producir conceptos cuantificables que puedan ser operacionalizados en análisis económicos empíricos, sino una teoría cualitativa de las formas sociales destinada a descubrir y criticar las relaciones sociales subyacentes al modo de producción capitalista. Esto abrió la posibilidad de releer la teoría del valor de Marx como una teoría de la transformación de las relaciones sociales capitalistas en abstracciones reales que se imponen a la vida social a través de una forma impersonal de poder, una interpretación que ha sido retomada con particular agudeza en la obra de Michael Heinrich, quien será un interlocutor central en los siguientes capítulos. Otra obra importante en esta tradición es la reinterpretación de Moishe Postone (2003, p. 3) de la crítica de la economía política como una teoría de una «forma abstracta de dominación social» históricamente única.

Otra importante corriente del pensamiento marxista contemporáneo es el Marxismo Político de Robert Brenner y Ellen Meiksins Wood. En un importante ensayo de 1981, Wood (2016, p. 23) argumenta enérgicamente que «las categorías *económicas* expresan ciertas relaciones sociales». Su firme rechazo al economicismo que se le atribuye a menudo a Marx le permite conceptualizar la especificidad del capitalismo en términos de las formas de poder empleadas por las clases dominantes en su esfuerzo por extraer trabajo excedente de los productores. Mientras que los gobernantes precapitalistas tenían que depender de relaciones personales de dependencia mantenidas por coerción extraeconómica, los capitalistas pueden, en circunstancias normales, sostenerse sobre una forma puramente económica de poder.

Como en el caso de la teoría de la forma del valor, el avance crucial logrado por Brenner y Wood tuvo que ver con la ruptura resuelta con la idea de la economía como una esfera ontológicamente separada gobernada por leyes transhistóricas *sui generis*. Romper con el economicismo para revelar la constitución social de la economía es un proyecto que también se encuentra en el núcleo de los intentos marxista-feministas por comprender la relación entre la economía formal y las actividades de producción de vida que tienen lugar fuera de los circuitos inmediatos del capital.

En los últimos años los conocimientos adquiridos durante los debates sobre el trabajo doméstico de los setenta han sido retomados, ampliados y aclarados por académicas que trabajan dentro de la teoría de la reproducción social (Bhattacharya, 2017c; Arruzza, 2014; Ferguson, 2019).

Esta importante rama de la teoría marxista aborda una pregunta clave casi completamente ignorada por Marx: «¿Qué tipos de procesos permiten que la trabajadora llegue a las puertas de su lugar de trabajo todos los días para que pueda producir la riqueza de la sociedad?» (Bhattacharya, 2017b, p. 1). Como enfatiza Tithi

Bhattacharya (2017a, p. 71), tal perspectiva nos obliga a aceptar la invitación de Marx «a ver lo "económico" como una relación social: una que implica dominación y coerción, incluso si las formas jurídicas e instituciones políticas intentan ocultar eso».

La caricatura generalizada en cierto momento del trabajo de Marx como un panegírico prometeico a la subyugación de la naturaleza ha sido eficazmente refutada por los ecologistas marxistas Paul Burkett (2014) y John Bellamy Foster (2000). Uno de los grandes méritos de la ecología marxista es haber enfatizado la *materialidad* de la economía capitalista, es decir, el hecho de que las relaciones sociales capitalistas son parte de un mundo natural que *no* es un producto del capitalismo y que no siempre obedece sus órdenes. La crítica de la economía política no es solo un análisis de las determinaciones de forma económica, sino también una teoría que «trata *la interrelación entre las formas económicas y el mundo material concreto*», como Kohei Saito (2017, p. 16) lo ha formulado recientemente. De manera similar, Andreas Malm (2016, 2018c, 2018b) ha demostrado convincentemente que es imposible comprender completamente el poder del capital sin comprender sus relaciones con la naturaleza, y para comprender esas relaciones es necesario rechazar las ofuscaciones economicistas y tecnicistas sobre lo que la economía es.

La tradición de la teoría del proceso laboral inaugurada por el libro de Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital*, es otra fuente importante de conocimientos para el desarrollo de una teoría del poder económico del capital. Implica un cambio crucial en la manera de ver el desarrollo tecnológico, pasando de considerarlo como el resultado de un avance transhistórico de las fuerzas productivas y, por tanto, como una fuerza potencialmente liberadora —recordemos la aceptación de taylorismo por parte de Lenin—, a reconocer las formas en que se utiliza como medio de dominación por parte de los empleadores para debilitar el poder de los trabajadores. Una perspectiva así sobre la tecnología, que se alinea bien con el énfasis en la materialidad de la ecología marxista, es conditio sine qua non para entender el poder del capital tal como se manifiesta en el lugar de trabajo.

Finalmente, también debo mencionar una serie de estudios importantes que no se ajustan perfectamente a ninguna de las tradiciones mencionadas anteriormente. La crítica contundente de Lucio Colletti (1973) al marxismo tradicional fue uno de los primeros intentos exitosos de rechazar el economicismo marxista sobre la base de una interpretación metodológicamente cuidadosa de la crítica de la economía política, incluyendo la teoría del valor.[35] La obra de David Harvey ha proporcionado muchas ideas relevantes para el presente trabajo sobre la espacialidad del poder capitalista, además de aclarar una serie de cuestiones relacionadas con la metodología de Marx y su teoría de la acumulación y la crisis.

La interpretación de William Clare Roberts del primer volumen de *El Capital* como una teoría política proporciona varias intervenciones perspicaces en los debates contemporáneos y destaca la «nueva forma de dominación» característica del capitalismo (2017, p. 17). Los escritos de Jasper Bernes sobre logística (2013) y agricultura (2018) son ambos puntos de referencia esenciales para entender las bases contemporáneas del poder del capital, al igual que el estudio de Aaron Benanav (2015) sobre la población excedente global desde 1950 y su trabajo con otros miembros del colectivo Endnotes (Benanav y Clegg, 2018; Endnotes, 2015b; Endnotes y Benanav, 2010).

Todas ellas han contribuido de manera importante a revelar la compulsión muda del

capital. Algunas se centran en aspectos específicos de este poder, mientras que otras tienen un alcance más general. Algunas proceden de análisis empíricos, otras parten de un análisis dialéctico de conceptos. Ninguna proporciona una explicación completa del poder económico del capital y muchas revelan deficiencias teóricas de varios tipos. En el transcurso de los próximos once capítulos haré todo lo posible por identificar e integrar las partes más relevantes de estas investigaciones en una teoría sistemática del poder económico del capital basada en una lectura detallada de la crítica de la economía política de Marx.

3. La ontología social del poder económico

¿Qué es lo que hace posible que los seres humanos organicen su reproducción a través de jerarquías y lógicas que se imponen a la vida social mediante una compulsión muda? ¿Por qué estos curiosos seres son capaces de verse envueltos en algo como el poder económico? Para responder a estas preguntas, es necesario delinear lo que llamaré la ontología social del poder económico. Si la ontología es el estudio del ser en cuanto ser, como dice la definición aristotélica, la ontología social es el estudio de un tipo particular de ser, a saber, el de lo social o de la sociedad. Su primera pregunta es, por lo tanto: ¿qué es la sociedad? La ontología social es el examen de «la naturaleza de la realidad social», como lo expresa Carol C. Gould (1980, p. xv), y por lo tanto se preocupa por las determinaciones comunes a todas las sociedades, independientemente de su contexto histórico y geográfico.[36] Por lo tanto, proporcionar una ontología social del poder económico significa rastrear la posibilidad del poder económico hasta la naturaleza de la realidad social, lo cual es lo que haré en este y los siguientes dos capítulos.

LA NECESIDAD DE UNA ONTOLOGÍA SOCIAL

En el marxismo clásico, la ontología social se conocía como «la concepción materialista de la historia». En las subdivisiones de la doctrina marxista, se entendía como la aplicación de la filosofía del materialismo dialéctico «a la vida social de la humanidad», tal y como lo expresó Lenin (1914). Como expliqué en el último capítulo, esta era una ontología social en la que la economía se consideraba una esfera distinta dentro de la totalidad social gobernada por una tendencia transhistórica hacia el desarrollo de las fuerzas productivas.

Aunque podría ser posible explicar o quizás incluso justificar el materialismo histórico ortodoxo como «una fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente» para «aquellos que no tienen la iniciativa en la lucha», como afirmó una vez Gramsci (2011, p. 353), es evidente que no se sostiene filosóficamente. Esto estaba claro para los primeros marxistas occidentales como Korsch, Lukács, Gramsci, Marcuse y Adorno, todos los cuales rechazaron el determinismo y positivismo del materialismo histórico ortodoxo (P. Anderson, 1987, p. 60; Elbe, 2008, p. 25s; Foster, 2000, p. 244s). Desde la década de 1960, ha habido un amplio consenso entre los estudiosos marxistas para rechazar el determinismo de las fuerzas productivas en favor de un énfasis en la primacía de las relaciones de producción.

El rechazo quizá más decidido del materialismo histórico ortodoxo en el panorama marxista contemporáneo se encuentra entre los académicos pertenecientes a la tradición teórica de la forma-valor. Han señalado con razón que Marx se dedicaba

ante todo a un estudio crítico de un modo de producción históricamente específico, no a la construcción de una filosofía de la historia. De acuerdo con esta lectura, la mayoría de ellos se han esforzado por «expulsar de la obra de Marx todo lo que huela a una filosofía de la historia "no científica"» (Endnotes, 2010b, p. 100).

Chris Arthur, por ejemplo, opone la dialéctica *histórica* —la idea clásica del desarrollo histórico como un proceso dialéctico— a la dialéctica *sistemática*, que entiende como un método «preocupado por la articulación de categorías diseñadas para conceptualizar un todo concreto existente» (Arthur, 2004b, p. 4). Desde esta perspectiva, la dialéctica no es ni una estructura ontológica universal —como en el materialismo dialéctico— ni una lógica de la historia —como en el materialismo histórico—, sino un modo de presentación, es decir, un método para construir un aparato conceptual coherente.[37] Algunos autores como Kurz (2012, p. 284) y Postone (2003, p. 18) aceptan la idea de que existe de hecho una dialéctica *real* de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, pero en lugar de entenderla como una dinámica transhistórica la reinterpretan como un fenómeno específicamente capitalista.

La ruptura resuelta con el materialismo histórico ortodoxo fue necesaria e importante. Sin embargo, es igualmente insuficiente insistir simplemente en que todas las categorías de la crítica de la economía política solo son válidas en relación al modo de producción capitalista.[38] En su afán por enfatizar la historicidad de los conceptos de Marx, los teóricos de la forma-valor tienden a descuidar la ontología social, pero no hay escapatoria; la misma idea de que algo es históricamente específico presupone un concepto de aquello que *no* es históricamente específico, y por esta razón, los conceptos que se refieren a formas sociales históricamente específicas siempre llevan consigo ciertas suposiciones sobre la ontología de lo social.

Un historicismo absoluto, según el cual los conceptos mediante los cuales percibimos la realidad social son completamente inmanentes a una situación histórica específica, acabaría paradójicamente representando esta situación histórica como algo *eterno*, ya que haría imposible conceptualizar otras situaciones y compararlas con la actual. La lección filosófica aquí es que la diferencia y la identidad se presuponen mutuamente o, como lo expresó Hegel, «comparar tiene sentido solo bajo el supuesto de que hay una distinción, y recíprocamente, del mismo modo […], distinguir tiene un significado solo bajo el supuesto de que hay cierta igualdad» (1991, p. 184, véase también 2010, p. 368). En otras palabras, el énfasis en la especificidad del capitalismo implica la identificación de la diferencia entre las sociedades capitalistas y no capitalistas, y esto a su vez implica la identificación de elementos comunes a las sociedades capitalistas y no capitalistas.[39] Si insistimos en la diferencia absoluta, inevitablemente perdemos de vista la especificidad del capitalismo y, por lo tanto, también su historicidad.[40]

RELACIONES Y RELATOS[41]

En los *Grundrisse* Marx ofrece la siguiente respuesta a la pregunta básica de la ontología social: «La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las interrelaciones, las relaciones en las que se encuentran estos individuos» (G: 265). Si bien esta afirmación claramente distingue a Marx del atomismo del pensamiento burgués, no nos dice realmente cuál es la relación precisa entre los «individuos» y sus «relaciones». A primera vista, parece obvio que las *relaciones* siempre presuponen ciertos relatos. Es esencialmente esta idea la que lleva a Carol C. Gould (1980) a concluir que Marx considera a los individuos como ontológicamente primarios.[42] Pero, ¿no es también cierto lo contrario? Si los seres humanos son *inherentemente* sociales, como han afirmado siempre los marxistas, ¿no presuponen también los individuos sus relaciones sociales?

Dada su relación antagónica con el atomismo burgués, no es sorprendente que la tendencia dominante en el marxismo haya sido insistir en lo que Callinicos (2014, p. 317) describe como «la primacía ontológica de las relaciones» sobre los sujetos. Bertell Ollman, por ejemplo, argumenta que Marx desarrolló una «filosofía de las relaciones internas», según la cual «las relaciones son internas a cada factor —son relaciones ontológicas—, de manera que cuando una importante cambia, el factor mismo cambia; se convierte en algo más» (Ollman, 1976, p. 15). En otras palabras: *las relaciones son constitutivas de los relatos*. Una perspectiva similar ha sido formulada por David McNally en su intento de conceptualizar las relaciones entre diferentes formas de opresión a través de la lente del «organicismo dialéctico» de Hegel. En su opinión, «las partes distintas de un todo social [...] se median entre sí y al hacerlo se constituyen entre sí» (McNally, 2017, p. 104). Como la formulación de McNally deja claro, esta forma de atribuir primacía a las relaciones está fuertemente asociada con la idea de la primacía del *todo* o de la *totalidad*, conceptos que son cruciales en las lecturas hegelianas de Marx, como las de Lukács (2010, p. 9) y, más recientemente, Arthur. Según este último, el objeto de la teoría de Marx es «una *totalidad* donde cada parte tiene que ser complementada por otras para ser lo que es; por lo tanto, las relaciones internas tipifican el todo. Una cosa está internamente relacionada con otra si esta otra es una condición necesaria de su naturaleza» (Arthur, 2004b, p. 24s).

Mientras que estas filosofías de relaciones internas capturan obviamente un aspecto esencial de la ontología social de Marx, la mera declaración de que las cosas están internamente relacionadas no nos lleva muy lejos e incluso puede ser bastante engañosa si no se desarrolla más. La afirmación de que todo *es lo que es* por virtud de su relación con *todo lo demás* lleva a consecuencias absurdas; si muevo el libro delante de mí dos centímetros, su relación (espacial) con todo lo demás ha cambiado, con la consecuencia de que *todo* literalmente se ha convertido en algo nuevo debido a ese cambio. Esto esencialmente nos deja con dos opciones igualmente insostenibles: o asumimos que ocurre el cambio, lo que nos obligaría a aceptar algún tipo de ontología heraclítea donde todo está en constante flujo y la identidad no existe, ya que tendríamos que concluir que todo cambia todo el tiempo; o comenzamos con la suposición de que la identidad existe, lo que entonces nos obligaría a aceptar lo contrario: una ontología parmenídea donde el cambio es imposible.

La forma de evitar ambas posiciones no es renunciar a la idea de que las relaciones son —o, al menos, pueden ser— constitutivas, sino permitir la existencia de

diferentes tipos de relaciones con diferentes grados de importancia para sus relatos. Por lo tanto, si bien debemos adherirnos a la idea de que los momentos de una totalidad no pueden entenderse en completa abstracción de esta totalidad, también debemos insistir en que no *todos* los aspectos de esa totalidad son igualmente constitutivos de cualquier parte dada.

Esto también es implícitamente reconocido por Ollman en el pasaje citado anteriormente, donde la palabra «importante» parece implicar que las relaciones pueden ser más o menos constitutivas de un «factor» dado. Del mismo modo, McNally reconoce la existencia de lo que llama «totalidades parciales» y Lukács enfatiza que «la categoría de totalidad no reduce sus diversos elementos a una uniformidad indiferenciada, a la identidad» (McNally, 2017, p. 105; Lukács, 2010, p. 12; ver también Žižek, 2012, p. 398).

LA ESENCIA DEL SER HUMANO

No podemos, entonces, conformarnos con una ontología social que considere las relaciones sociales como ontológicamente primarias basándose en una vaga referencia a la relacionalidad inmanente de todo. Para tener una mejor idea de la relación entre los individuos y sus relaciones sociales, así como de la importancia relativa de los diferentes tipos de relaciones en las que se encuentran esos individuos, propongo empezar examinando un tema controvertido: el estatus teórico del concepto de ser humano en los escritos de Marx. Este ha sido objeto de interminables debates desde principios de la década de 1930, cuando la primera publicación de los *Manuscritos de 1844* condujo a una ola de lecturas humanistas de su crítica al capitalismo.[43] Cuando Siegfried Landshut (1932) publicó por primera vez los manuscritos en 1932, declaró que demostraban que el verdadero objetivo de Marx era la «realización del hombre», no la abolición de la propiedad privada (Musto, 2015, p. 241s). Esta interpretación fue seguida ese mismo año por Herbert Marcuse (1972, pp. 1-48) y Henri de Man (1932), quienes descubrieron los «motivos ético-humanistas» del socialismo de Marx en los *Manuscritos de 1844* (Musto, 2015, p. 242).[44]

La publicación de una traducción al inglés de los manuscritos en 1956 llevó a muchos a descubrir «en Marx un paladín de los valores liberales y de la dignidad y libertad del individuo», como lo expresa un comentarista (Hodges, 1965, p. 173).[45] Con su uso farragoso de conceptos como la esencia humana, el individuo y la enajenación y la ausencia de tediosa teoría económica, los *Manuscritos de 1844* parecían ofrecer una conveniente ruta de escape marxista de la ortodoxia marxista-leninista.

La versión francesa de este humanismo marxista llevaba una huella teológica, con autores y comentaristas enfatizando las bases comunes éticas del marxismo y el cristianismo —una interpretación que también pretendía apoyar el intento del Partido Comunista de atraer a los votantes católicos (Goshgarian, 2003, p. xxivf)—.[46]

Esta fue la coyuntura en la que Althusser intervino con su famoso ensayo sobre *Marxismo y Humanismo* a principios de la década de 1960.[47] Althusser argumentó que los primeros escritos de Marx (1842-44) estaban impregnados de un humanismo feuerbachiano del cual se separó en 1845 —en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*—.

Con esta «ruptura epistemológica» Marx abrió «el continente de la historia» construyendo «una teoría de la historia y la política basada en conceptos radicalmente nuevos: formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por la economía, determinación específica de los otros niveles, etc.» (Althusser, 2005, p. 227). Althusser (2005, p. 228) concluyó que, «en lo que respecta a la teoría, por lo tanto, se puede y se debe hablar abiertamente del *antihumanismo teórico* de Marx».

El núcleo de este antihumanismo es «una negativa a fundamentar la explicación de las formaciones sociales y su historia en un concepto de hombre con pretensiones teóricas, esto es, un concepto de hombre como *sujeto originario*» (Althusser, 2011, p. 239; Althusser et al., 2015, p. 290). Althusser también se refirió a esta posición como «*a*-humanismo teórico» (Althusser, 2003, p. 232; Althusser et al., 2015, p. 268).

No entraré en una discusión exhaustiva de los debates generados por la intervención de Althusser aquí, pero para entender la ontología social del poder económico es necesario indicar brevemente por qué Althusser tenía razón en su afirmación central: que Marx rompió con una cierta forma de pensamiento humanista en 1845 y que esta ruptura fue un paso hacia delante importante.

La crítica de la sociedad burguesa y del Estado moderno desarrollada por Marx en 1843- 1844 se basa firmemente en un concepto de naturaleza humana. Con esto quiero decir que el concepto de la esencia del ser humano es la *base* de la crítica de Marx; el patrón con el que se mide la realidad social (Heinrich, 1999a, p. 103). El aparato crítico de estos textos consiste en una compleja constelación teórica que combina elementos de Hegel, de los jóvenes hegelianos y de los economistas políticos clásicos.

De Feuerbach, Marx hereda una crítica humanista de la religión y la filosofía especulativa, según la cual esta última representa la enajenación de la especie humana.[48] Aunque Marx elogió a Feuerbach en sus escritos de 1843-1844, nunca fue acrítico; en una carta de marzo de 1843 a Arnold Ruge, se quejaba de que Feuerbach «refiere demasiado a la naturaleza y demasiado poco a la política» (1: 400). En la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), Marx toma bastante prestado de Feuerbach en un esfuerzo por desmitificar las «abstracciones hipostasiadas» de Hegel (3: 15; véase también 11, 23, 29).

No obstante, cuando en 1844 dirige su atención a la crítica de la sociedad burguesa y sus apologetas —los economistas—, las tornas han cambiado; ahora Marx sustituye las nociones abstractas de Feuerbach de amor, razón y voluntad por la noción de Hegel de «*trabajo* como *esencia* del hombre» (3: 333), movimiento que le permite inyectar el énfasis de Hegel en la *historicidad* en el concepto de la esencia humana (Heinrich, 1999a, p. 113; Soper, 1986, p. 34). Esto no supone negar que los *Manuscritos de 1844* sean profundamente feuerbachianos; por el contrario, es probable que sea el texto más feuerbachiano que Marx escribiera.

Pero Feuerbach y Hegel no son las únicas fuentes de inspiración; los manuscritos también dan testimonio del impacto del *Esbozo de una crítica de la economía política* de Engels y *La esencia del dinero* de Moses Hess, ambos de 1843.[49] En los *Manuscritos de 1844* Marx elogia estos textos como las «únicas obras originales alemanas de sustancia en esta ciencia [es decir, la economía política]» (3:232).[50] En *La esencia del dinero* Hess desveló el dinero como «el producto del hombre mutuamente enajenado» y argumentó, de una manera verdaderamente feuerbachiana, que «[l]o que Dios es

para la vida teórica, el dinero es para la vida práctica en este mundo invertido: la capacidad externalizada de los hombres» (Hess, 1845).

De manera muy similar, Marx escribió en *Sobre la cuestión judía* (1843) que «bajo la dominación de la necesidad egoísta [el hombre] solo puede ser activo en la práctica y producir objetos en la práctica sometiendo sus productos y su actividad a la dominación de un ser extraño y otorgándoles el significado de una entidad extraña: el dinero» (3: 174). Como señala David McLellan, la similitud de estos dos textos es «más que suficiente para justificar la afirmación de que Marx copió las ideas de Hess en esta etapa» (McLellan, 1970, p. 158; véase también Kouvelakis, 2003, p. 180s).

Con su énfasis en el trabajo como esencia del ser humano, Hegel había alcanzado, según Marx, el «punto de vista» de la economía política moderna (3: 333). El problema es, sin embargo, que «[e]l único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo *mental abstracto*» (3: 333). Para socavar esta ofuscación idealista, Marx recurre a dos antídotos: por un lado, el «hombre real, corpóreo» de Feuerbach (3: 336) y, por otro, la comprensión prosaica y realista del trabajo en la economía política.[51]

Esta mezcla de Hegel, economía política, Hess y Feuerbach bajo los auspicios de este último, constituye la base de la crítica de Marx a la sociedad moderna en 1843 y 1844. Su acusación simple y fundamental contra esta sociedad es que *enajena al ser humano de su esencia*. La esencia del ser humano es el trabajo, que Marx entiende como la autocreación del ser humano a través de la objetivación (3: 332s).

A través del «trabajo sobre el mundo objetivo», el hombre también «demuestra que es un *ser genérico*» (3: 277); «se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y, por tanto, libre» (3: 275). Hay una cierta ambivalencia en la descripción que hace Marx de este «ser genérico». Por un lado, subraya constantemente que el ser humano es un ser *natural y corpóreo*; al igual que las plantas y los animales, los seres humanos deben participar en un «intercambio continuo» con otras partes de la naturaleza para poder vivir (3: 337s, 276). Por otra parte, también insiste en que hay una escisión fundamental entre los humanos y los animales: los humanos son seres *conscientes*, por lo que son seres genéricos:

> El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es su actividad vital. El hombre hace de su propia actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital consciente. No es una determinación con la que se funde directamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Solo por eso es un ser genérico. O solo porque es un ser genérico es un ser consciente, es decir, que su propia vida es un objeto para él. Solo por eso su actividad es actividad libre (3: 276).

Debido a esta diferencia crucial entre humanos y animales, Marx considera degradante que los humanos sean tratados como animales. Así, condena la economía política por el hecho de que «solo conoce al trabajador como animal de trabajo» (3:243) y lamenta igualmente el hecho de que, en la sociedad burguesa, «lo que es animal se convierte en humano y lo que es humano se convierte en animal" (3: 275).

UNA CRÍTICA ROMÁNTICA

DE LA ENAJENACIÓN

Marx subraya repetidamente la naturaleza *social* del ser humano en los *Manuscritos de 1844*. Elogia a Feuerbach por haber establecido «la relación social de "hombre a hombre" [como] principio básico de la teoría» (3: 328; véase también 206, 299). Con respecto a la cuestión básica de la ontología social, entonces, parecería que aquí, en 1844, Marx considera que las *relaciones* son ontológicamente primarias, en lugar de los individuos. Sin embargo, como ha señalado Heinrich, Marx permanece aquí firmemente en el «terreno feuerbachiano», en la medida en que entiende la sociedad «como la objetivación de una esencia inmanente en el individuo» (Heinrich, 1999a, pp. 114s, 118).[52]

En cierto sentido, esto ya está implícito en la propia noción de enajenación. Para que algo esté *enajenado*, primero tiene que *existir*, o dicho de otro modo: decir que algo —la esencia humana, por ejemplo— está *enajenado* no es lo mismo que decir que *ya no existe*. La sociedad burguesa *enajena* la esencia del ser humano, no la *abole*. En otras palabras, esta esencia sigue existiendo a pesar de estar retenida y frustrada por un determinado conjunto de relaciones sociales.

Los seres humanos son tratados *como* animales en esta sociedad, pero no por ello se *transforman en* animales: su humanidad, su esencia, persiste por debajo de sus condiciones animalescas. Lo que nos dice este sencillo análisis es que la noción de enajenación conlleva la idea de un potencial no realizado; implica un concepto de la esencia humana como algo que sigue existiendo incluso cuando un determinado conjunto de relaciones sociales impide que se desarrolle.

La enajenación de la esencia humana en la sociedad burguesa es cuádruple: los seres humanos están enajenados de los *productos* de su trabajo, así como de la propia *actividad* productiva y, en consecuencia, también están enajenados de su *ser genérico* y *entre sí*.[53] En la sociedad burguesa, el hombre, en consecuencia, «se ha perdido a sí mismo y está deshumanizado» (3: 212; véase también 274, 284, 303; 4: 36). Así, el comunismo viene a representar *la reapropiación de la esencia humana*: la «revolución *social*», escribe Marx, «representa la protesta del hombre contra una vida deshumanizada» (3: 205). El comunismo prevalecerá cuando los humanos exijan ser tratados como *humanos* y no como animales; tomará así la forma de una restauración de un *orden natural* o, como dice Marx, será «la verdadera resolución de la lucha entre la existencia y la esencia» (3: 296). El comunismo es «la verdadera *apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre», el «completo retorno del hombre a sí mismo» (3: 296), así como la emancipación del trabajo, que se convertirá entonces en «una *manifestación libre de la vida*, por tanto, en un *gozo de vivir*» (3: 308).

Como podemos ver a partir de estas consideraciones y citas, la crítica temprana de Marx a la sociedad burguesa es profundamente humanista y romántica. Es humanista en el sentido de que el concepto de la esencia del ser humano ocupa un papel central como base de la crítica.[54] Es romántica porque se basa en la idea de una unidad original, perdida y natural que debe ser restaurada.[55]

Este tipo de crítica presupone ideales románticos típicos como la inmediatez, la naturalidad y la totalidad. El proyecto político que se desprende de tal crítica adopta necesariamente la forma de *la reconstitución de un orden natural*, es decir, la emancipación de la naturaleza humana o la abolición del capitalismo para que los seres humanos *lleguen a ser lo que realmente son* debajo de su existencia enajenada.

Este tipo de romanticismo puede encontrarse en la mayoría de las formas de marxismo humanista. Lukács, por ejemplo, denunció la división del trabajo porque

«trastorna todo proceso orgánico unificado de trabajo y vida» (Lukács, 2010, p. 103). En su opinión, el capitalismo pone «la esencia del hombre en conflicto con su existencia» y crea un ser humano «fragmentado», «deformado y lisiado» (Lukács, 2010, pp. xxiv, 90). Tombazos (2014, p. 107) lee el proyecto político de Marx como «nada más que el de la reconciliación del individuo consigo mismo, que por sus propias iniciativas debe buscar sus propios fragmentos, recuperar el tiempo perdido y volver "a casa", purificado de la esclavitud gracias a un largo viaje por el laberinto de la enajenación».

Ollman acusa igualmente al capitalismo de reducir al ser humano a «una mera grupa» y concibe el comunismo como «una especie de reunificación» (Ollman, 1976, p. 134s). En palabras de un humanista marxista más reciente: «La liberación del capital requiere que se establezca la relación adecuada entre sujeto y objeto» (Roche, 2005, p. 346).[56] Tales críticas románticas rara vez especifican lo que significaría establecer esa relación «adecuada». Como dice elocuentemente Kate Soper (1986, p. 103), citando los *Manuscritos de 1844* de Marx: «Decir que "el hombre mismo debe ser el intermediario entre los hombres" o que "los hombres deben relacionarse entre sí como hombres" no es, de hecho, decir nada específico sobre la forma que debe adoptar su interacción». El relato de John Mepham sobre las trampas del humanismo romántico es aún más preciso:

> Las frases «el hombre mismo» y «como personas» se basan en un ideal *no teorizado* de lo *realmente humano*, una visión de la *verdadera humanidad* que se expresa en la vida social. Funcionan como metáforas en las que las relaciones idealizadas entre *individuos* se mapean ilícitamente en un esquema utópico de patrones de relaciones en general, relaciones en las que las organizaciones sociales —organizaciones políticas, instituciones, colectividades de todo tipo— han desaparecido por completo. La disyuntiva entre «lo humano» y «lo deshumanizado», como formas de mediación social, está vacía de contenido cognitivo, ya que la valorización de lo primero no se basa más que en un imperativo filosófico individualista, esencialista e implícito. (citado en Soper, 1986, p. 103)

Las críticas al capitalismo en nombre de la naturaleza humana rara vez van más allá de solemnes invocaciones a un ideal de lo verdaderamente humano, y cuando lo hacen, tienden a despolitizar la crítica al concebir la abolición del capitalismo como la restauración de una armonía natural. Tales insuficiencias plagaron los escritos de Marx desde 1843 hasta *La Sagrada Familia* (finales de 1844). Luego cambió de opinión.

EL AJUSTE DE CUENTAS

Al parecer, Engels desarrolló una distancia crítica hacia el humanismo de Feuerbach antes que Marx. Habiendo leído *El único y su propiedad* de Stirner en noviembre de 1844, escribió a Marx: «Stirner tiene razón al rechazar el "hombre" de Feuerbach o, al menos, al "hombre" de *La esencia del cristianismo*. Feuerbach deduce su "hombre" de Dios, es a partir de Dios que llega al "hombre" y, por lo tanto, el "hombre" está coronado con un halo teológico de abstracción» (38: 12; véase también Althusser, 2003, p. 258).[57] En los años siguientes, Marx y Engels desarrollaron aún más esta crítica a Feuerbach. Como he dicho antes, Marx ya criticaba el *contenido* de la concepción de Feuerbach de la esencia humana en 1844, por lo que sustituyó

nociones como amor, razón y voluntad por una versión materialista del concepto de trabajo de Hegel. En el transcurso de 1845 y 1846, Marx no solo abandonó este concepto de trabajo, sino que también se volvió contra la *estructura* misma del modelo crítico de Feuerbach, es decir, la idea de que el ser humano tiene una esencia que puede ser enajenada, reapropiada y funcionar como base de la crítica (Heinrich, 1999a, pp. 103, 119).

En un borrador para una reseña de *El sistema nacional de economía política* de Friedrich List escrito en marzo de 1845, Marx considera al trabajo «por su propia naturaleza [...] una actividad no libre, no humana, no social» y argumenta que es «uno de los mayores errores hablar de trabajo libre, humano y social» (4: 278s). Este punto se repite en *La ideología alemana*, donde Marx y Engels insisten en que «la revolución comunista [...] suprime el *trabajo*» (5: 52, 205; I.5: 44, 259).[58] Sin embargo, todavía es posible encontrar motivos feuerbachianos en la crítica a List, como cuando Marx acusa a los burgueses de ver en el proletario «no un *ser humano*, sino una *fuerza* capaz de crear riqueza» (4: 286).

Marx se enfrenta frontalmente al humanismo feuerbachiano en las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*. En la sexta tesis, cuyo significado preciso ha sido objeto de innumerables discusiones, Marx critica a Feuerbach por solventar «la esencia de la religión en la esencia del *hombre*. Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo. En realidad, es el conjunto de las relaciones sociales». Luego añade dos corolarios: en primer lugar, señala que Feuerbach se abstrae del «proceso histórico» y presupone «un individuo humano abstracto, *aislado*». Esto no es más que una reafirmación de una crítica a Feuerbach que ya estaba presente en los *Manuscritos de 1844*, donde Marx enfatizaba la naturaleza social del ser humano e integraba el énfasis de Hegel en la *historicidad* en su modelo crítico. En el segundo corolario critica a Feuerbach por ser incapaz de entender la «esencia» como otra cosa que «como "especie", como un carácter interno, mudo y general que une a los muchos individuos de *una manera natural*», una descripción que se ajusta bastante bien a la propia noción de esencia de Marx en 1844.

Muchos comentaristas han señalado que, estrictamente hablando, Marx no *niega* la existencia de una esencia humana en la sexta tesis, y que incluso es posible leer el segundo corolario como una llamada a desarrollar un concepto mejorado de «esencia» (por ejemplo, Geras, 2016; Hoffmann, 1982, p. 104; Tabak, 2012, p. 11s). Si bien esto es cierto, tal interpretación se vuelve decididamente menos plausible si la leemos a la luz de *La ideología alemana*.[59] Aquí Marx y Engels se distancian repetidamente de los conceptos de enajenación (5: 48; I.5: 37) y «la esencia del hombre» (5: 54, 160, 293; I.5: 46, 210, 348) y se burlan de la concepción «especulativo-idealista» de la revolución como «autogeneración de la especie» (5: 52; I.5: 42), que era precisamente como Marx entendía la revolución en los *Manuscritos de 1844*. De acuerdo con las *Tesis*, se acusa a Feuerbach de sustituir a los seres humanos «reales» por la abstracción «hombre» como tal (5: 39, 41; I.5: 19, 25). Marx y Engels admiten además que la *Introducción* a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, así como *Sobre la cuestión judía*, estaban manchadas por «la fraseología filosófica [y] las expresiones filosóficas que se dan tradicionalmente, como "esencia humana" [y] "especie"» (5: 236; I.5: 291). Así podemos ver por qué tiene perfecto sentido que Marx describiera más tarde —en 1859— *La ideología alemana* como una «autoaclaración» en la que él y Engels «ajustaron cuentas» con su «antigua conciencia filosófica» (29: 264).[60]

En cuanto a los cambios de visión de Marx sobre estas cuestiones, también vale la pena considerar la crítica al «verdadero socialismo» de Karl Grün y Moses Hess en el *Manifiesto*. Recordemos que el análisis de Hess del dinero como enajenación de la esencia humana había sido una poderosa influencia para Marx en 1843. En 1848, sin embargo, Marx escribe

> desde que [el socialismo francés] dejó en manos del alemán el expresar la lucha de una clase con la otra, se sintió consciente de haber superado la «unilateralidad francesa» y de representar, no las verdaderas exigencias, sino las exigencias de la Verdad; no los intereses del proletariado, sino los intereses de la Naturaleza Humana, del Hombre en general, que no pertenece a ninguna clase, que no tiene ninguna realidad, que solo existe en el brumoso reino de la fantasía filosófica. (6: 511; véase también 6: 330)

A los verdaderos socialistas se les acusa igualmente de transformar «la crítica francesa de las funciones económicas del dinero» en la «enajenación de la humanidad» (6: 511). Resulta sorprendente que esta ridiculización del socialismo de Hess y Grün, inspirado en Feuerbach, se formule en términos muy similares, si no idénticos, a los conceptos centrales de los *Manuscritos de 1844*.

Basándome en estas consideraciones, estoy de acuerdo con Althusser y Heinrich en que Marx rompió de hecho con un humanismo teóricamente insostenible en 1845. A partir de ese momento, Marx ya no criticó el capitalismo en nombre de la esencia del ser humano. Por supuesto, conservó algunos aspectos de su aparato crítico feuerbachiano, que no pueden considerarse simplemente como restos de aberraciones de juventud. Quizás el ejemplo más claro de la influencia continuada de Feuerbach —y Bruno Bauer— en los escritos posteriores de Marx es el tema de la «inversión». En los *Grundrisse* y en los manuscritos de la década de 1860, Marx señala constantemente que, bajo las relaciones de producción capitalistas, las condiciones de producción se enfrentan a los trabajadores como un «poder ajeno». En *El Capital*, incluso, establece una analogía profundamente feuerbachiana entre el capitalismo y la religión: «Así como en la religión el hombre es gobernado por los productos de su propio cerebro, en la producción capitalista es gobernado por los productos de su propia mano» (C1: 772; compárese con 3: 29, 274). El uso de términos como mundo «invertido» o mundo «al revés» y «mistificación» en la década de 1860 también demuestra la influencia duradera de Feuerbach en su pensamiento. Incluso el concepto de enajenación aparece de vez en cuando.

Sin embargo, tras la ruptura con el humanismo romántico, estos términos y expresiones ya no se refieren a la *naturaleza humana*, sino que son las *relaciones sociales* las que confrontan a los proletarios como un poder ajeno. Marx ha conservado una concepción feuerbachiana de la inversión, pero ha sustituido la naturaleza humana por las relaciones sociales y, con ello, la ha vaciado del humanismo romántico.[61]

Aunque creo que el núcleo de la tesis althusseriana de una «ruptura» con el humanismo en 1845 es convincente, no me lo parece tanto la periodización de Althusser del desarrollo general de Marx (véase Althusser, 2005, p. 33s). 1845 marca una ruptura importante con respecto a la cuestión del humanismo, pero si nos fijamos en el desarrollo del pensamiento de Marx sobre la ecología, la crisis, la historia, el Estado, la tecnología, el valor, la división del trabajo o las sociedades precapitalistas y no capitalistas, por ejemplo, otros años destacarían como

importantes.[62] El pensamiento de Marx se desarrolló constantemente hasta el final de su vida, y en lugar de discutir las continuidades y rupturas en el pensamiento de Marx *en su conjunto*, sería más fructífero centrar estas discusiones en problemas específicos y diferentes aspectos de su enorme programa de investigación.[63]

4. La organización corporal humana

Hay cosas muy interesantes sobre el cuerpo en los escritos de Marx.

-Michel Foucault

Para Althusser fue la ruptura de Marx con el humanismo teórico lo que le permitió fundar una nueva ciencia: el materialismo histórico, una ciencia de la historia cuyas categorías centrales no se apoyan en un concepto de naturaleza humana (Althusser, 2005, p. 227, 2003, p. 263s). Puesto que la crítica del capitalismo no es más que la aplicación de esta ciencia de la historia a un modo de producción particular, el concepto de naturaleza humana tampoco podría tener cabida en ella. Los marxistas humanistas, por otro lado, suelen afirmar exactamente lo contrario: el concepto de naturaleza humana sí desempeña un papel en la teoría general de la historia de Marx y, por esta razón, también tiene un papel que desempeñar en el análisis y la crítica de modos de producción particulares, como es el capitalismo.[64]

En este capítulo y en el siguiente defenderé una posición que atraviesa estas dos posturas. Frente a Althusser, argumentaré que la ontología social que subyace a la crítica de Marx implica y se basa en una noción de naturaleza humana, y que merece la pena defender este concepto. Contra los humanistas, sin embargo, argumentaré que esta noción de naturaleza humana no puede funcionar como base de una crítica del capitalismo. Para lo que nos concierne, lo más relevante es que esta noción de naturaleza humana nos permitirá en última instancia explicar qué es el poder económico y por qué es posible.

METABOLISMO Y NECESIDADES

Pocos negarían que es posible hablar de los seres humanos del mismo modo que hablamos de los caracoles, los mosquitos, los caballos o las orcas. Incluso Althusser admite que «una teoría materialista y científica de la paleontología humana es ciertamente importante para el materialismo histórico» (Althusser, 2003, p. 291).

En la medida en que podemos señalar una serie de rasgos característicos que distinguen al homo sapiens de otras especies, tampoco parece problemático afirmar que existe algo así como una «naturaleza humana». Las controversias solo surgen cuando empezamos a hacer afirmaciones sobre el papel que ese concepto puede o debe desempeñar en la teoría social. Así pues, antes de entrar en ese debate, empecemos por examinar al ser humano como un animal al mismo nivel que los demás animales y el resto de la naturaleza.

El énfasis en la *naturalidad* del ser humano es una constante en el pensamiento de Marx. En los *Manuscritos de 1844*, subraya que «el ser humano es una parte de la naturaleza» y rechaza las concepciones tradicionales del ser humano, y la de Hegel en particular, con su énfasis en la corporeidad y materialidad de la existencia humana (3: 276, véase también 336).[65]

La naturaleza es el «cuerpo inorgánico» del ser humano «con el que debe permanecer

en continuo intercambio si no quiere morir» (3: 276). Más tarde, Marx reconceptualizó este «intercambio continuo» como un *metabolismo* (*Stoffwechsel*) con el resto de la naturaleza, que es la «condición natural» común a «todas las formas sociales particulares de la vida humana» (30: 63).[66] El uso de Marx de este concepto está profundamente influenciado por el químico agrícola Justus von Liebig, que lo utilizó para referirse al «incesante proceso de intercambio orgánico de compuestos viejos y nuevos a través de combinaciones, asimilaciones y excreciones» sin el cual los organismos vivos morirían (Saito, 2017, p. 69). La noción de *Stoffwechsel* pone así de relieve la materialidad de la existencia humana, es decir, el hecho de que el ser humano es un momento de una totalidad material, un organismo indisolublemente inscrito en un flujo de materia, al igual que las plantas, las bacterias, los hongos u otros animales (véase Wendling, 2009, capítulo 2).

Si el ser humano es un momento en un flujo metabólico de materia, significa que tiene ciertas *necesidades*; se requieren insumos para que este metabolismo siga existiendo. El concepto aparentemente obvio de necesidad puede ser traicionero, por lo que tenemos que andar con cuidado: cualquier conversación sobre necesidades «naturales» corre el riesgo de deslizarse hacia ideas reductivas sobre una jerarquía de necesidades, según la cual se concede «primacía» a un conjunto de necesidades supuestamente «básicas» (alimentos, ropa, vivienda, etc.) en relación con las necesidades, deseos o carencias «producidos socialmente» (Adorno, 2017). Marx estuvo muy atento a este problema y vio claramente que «las necesidades deben entenderse como contenidos históricos y específicos más que como meras formas de una esencia previamente dada», como dice Kate Soper en su excelente revisión del tema (1981, p. 87; véase también Heller, 2018).

No existe tal cosa como un conjunto de necesidades naturales que inevitablemente se sobreponen a las necesidades, los deseos y los anhelos derivados de relaciones sociales históricamente específicas. El mero hecho de que cada año cientos de miles de personas se suiciden debería hacernos pensar dos veces antes de postular la existencia de algo así como una necesidad irreprimible de supervivencia, por ejemplo. Los seres humanos muestran regularmente su voluntad de sacrificarse por todo tipo de razones y hacen cosas peligrosas muy conscientes de los peligros que entrañan. Como nos ha enseñado el psicoanálisis, incluso hacen cosas peligrosas, dañinas para la salud, arriesgadas y perjudiciales porque son peligrosas, dañinas para la salud, arriesgadas y perjudiciales. Debemos reconocer, como dice Kate Soper (1981, p. 88), que:

> incluso nuestras llamadas necesidades biológicas básicas de alimento, cobijo y similares deben ser vistas como contenidos específicos, socialmente mediados, cuyo principio de explicación no es nuestra naturaleza fisiológica común, sino las relaciones sociales de producción, distribución e intercambio.

Sin embargo, lo realmente importante es señalar que esta noción de necesidades socialmente mediadas *no* es incompatible con el concepto de algún tipo de necesidades biológicas fundamentales. A pesar del carácter socialmente mediado de cada necesidad humana, y a pesar del hecho de que la gente se haga daño, mate, muera de hambre y se sacrifique, sigue siendo cierto que *para que haya seres humanos en absoluto, deben satisfacerse ciertas necesidades biológicas*. La afirmación de que los seres humanos tienen ciertas necesidades biológicas no implica que estas necesidades vayan a *prevalecer* siempre e inevitablemente sobre las mediaciones sociales, o que

tenderán a hacerlo. Por esta razón, es perfectamente posible aferrarse a un concepto de necesidades naturales como lo que Agnes Heller (2018, p. 32) denomina «un concepto límite: un límite —diferente para las distintas sociedades— más allá del cual la vida humana ya no es reproducible como tal, más allá del cual se supera el límite de la nuda existencia». Este límite puede ser «extremadamente elástico», pero está ahí, y negarlo equivaldría a negar la corporeidad de la existencia humana (Soper, 1981, p. 59, 1995, p. 133s). Los seres humanos deben, como dicen Marx y Engels, «estar en condiciones de vivir para "hacer historia"» (5: 41; I.5: 26).

LA ESTRUCTURA DEL CUERPO HUMANO

Si el hecho de ser un organismo natural en una totalidad metabólica es lo que el ser humano comparte con otros animales, ¿qué le diferencia de éstos? ¿Qué distingue la forma específicamente *humana* del metabolismo de otros metabolismos? Como hemos visto, Marx aprobó una distinción bastante tradicional entre humanos y animales en los *Manuscritos de 1844*, una distinción que encaja bastante mal con el énfasis en la corporeidad de la naturaleza humana en esos mismos manuscritos. Marx sostiene que el ser humano es un «ser genérico», un «ser para sí [*für sich selbst seiendes Wesen*]» dotado de la capacidad de relacionarse consigo mismo de manera universal en virtud de su *conciencia* (3: 337). Sobre este punto es bastante inequívoco: «[l]a actividad vital consciente distingue al hombre inmediatamente de la actividad vital animal. Precisamente por ello es un ser genérico» (3: 276). En *La ideología alemana*, sin embargo, abandona por completo este énfasis en la conciencia, el ser genérico y el «ser para sí», mientras que mantiene el énfasis materialista en la corporalidad. En un famoso y crucial pasaje, Marx y Engels escriben que:

> La primera premisa de toda la historia humana es, por supuesto, la existencia de individuos humanos vivos. Así pues, el primer hecho que hay que establecer es la organización corporal [*körperliche Organisation*] de estos individuos y su consiguiente relación con el resto de la naturaleza [...]. Los seres humanos pueden distinguirse de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Ellos mismos comienzan a distinguirse de los animales en cuanto empiezan a *producir* sus medios de subsistencia, lo que está condicionado por su organización corporal. (5: 31; I.5: 8)

Marx y Engels están explorando nuevo territorio aquí: en lugar de la *conciencia* y el *ser genérico*, apuntan ahora a la *producción* como rasgo específico del ser humano. Los seres humanos *producen* en lugar de limitarse a *consumir* sus medios de subsistencia. Por supuesto, es perfectamente posible que seres humanos *individuales* consuman sin producir nada, pero solo pueden hacerlo si *otro* produce para ellos.

Por su parte, «[l]os animales también producen. Se construyen nidos, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc.» (3: 276), como sostiene Marx en los *Manuscritos de 1844*. La distinción en juego no es, pues, una distinción absoluta: el ser humano no es el *único* animal que produce, pero lo hace en un grado mucho mayor que otras especies.Sin embargo, el elemento realmente crucial de este pasaje de *La ideología alemana* es la noción de *organización corporal*.[67] Esta es la condición, se nos dice, de la producción humana (véase también G: 734). No obstante, después de afirmar que la organización corporal de los individuos humanos es la «primera premisa de toda la historia humana», Marx y Engels afirman que «por supuesto, no podemos entrar aquí en la naturaleza física real de los seres humanos [*die physische*

Beschaffenheit der Menschen selbst], ni en las condiciones naturales en las que se encuentran los seres humanos» (5: 31; I.5: 8). Esta, nos dicen, es una premisa de la que «[t]oda investigación histórica debe partir» (5: 31; I.5: 8).

Es notable que, pese al estatus canónico de estos pasajes de *La ideología alemana*, el concepto de organización corporal haya sido «casi universalmente descuidado», como dice Joseph Fracchia (2005, p. 39) —que es, que yo sepa, el único que ha intentado llegar a una interpretación de este concepto—.[68] La mayoría de los analistas parecen considerar las características del cuerpo humano como una simple premisa, es decir, como algo que queda fuera de las preocupaciones de la teoría marxista. A pesar de su énfasis en la materialidad y la (re)producción, los marxistas han guardado un extraño silencio sobre la cuestión del cuerpo (Fracchia, 2005, p. 34s; Fox, 2015, capítulo 1). No solo han reproducido así la problemática tendencia tan frecuente en la filosofía y la teoría social de ignorar el cuerpo, sino que también han pasado por alto lo que de hecho equivale a un «giro corporal» en el pensamiento de Marx (Fracchia, 2017). ¿Qué es la «organización corporal» del ser humano? ¿Cómo está organizado el cuerpo humano? Basándose en otros escritos de Marx, Fracchia sugiere que pensemos en el cuerpo humano como algo que implica, por un lado, un «conjunto de capacidades corporales» y, por otro, un «conjunto de restricciones corporales» (Fracchia, 2005, p. 43). Las restricciones establecen los límites de la capacidad de los humanos para «hacer historia» y se refieren a las «necesidades corporales», así como a límites como la mortalidad, la terrenalidad, la diurnidad y los límites de los órganos sensoriales humanos (Fracchia, 2005, p. 51). Fracchia divide las *capacidades* en dos subcategorías: en primer lugar, lo que denomina «instrumentos corporales», es decir, órganos que pueden utilizarse como instrumentos, como la mano, «el tracto supralaríngeo excepcionalmente flexible que es el requisito previo absoluto de todas las lenguas humanas y, por tanto, de las culturas humanas, [...] los “sistemas perceptivos” humanos y, por supuesto, el singular cerebro humano» (Fracchia, 2005, p. 47). En segundo lugar, las *destrezas* corporales a las que da lugar la flexibilidad de los instrumentos corporales, como la bipedalidad (Fracchia, 2005, p. 48s).

La interpretación de Fracchia de la noción de organización corporal destaca algunas características muy importantes e interesantes del cuerpo humano, pero pasa por alto un aspecto absolutamente crucial del metabolismo específicamente humano: *el uso de herramientas extrasomáticas*, no los «instrumentos corporales» de los que habla Fracchia, sino aquellas herramientas que no están inmediatamente vinculadas al cuerpo. Este, argumentaré, es *el* aspecto más esencial de la organización corporal del ser humano. Aunque se reconoce ampliamente que Marx subrayó la centralidad de las herramientas en la (re)producción humana, rara vez se discute la importancia de las herramientas para una ontología social marxista en general y para la ontología social del poder económico en particular. La mayoría de los análisis de Marx sobre el uso humano de las herramientas lo discuten en relación con el análisis del proceso de trabajo en el capítulo siete del primer volumen de *El Capital*. En estas disertaciones, el análisis de las herramientas es, en su mayor parte, completamente eclipsado por las interpretaciones de este famoso pasaje:

> Presuponemos el trabajo en una forma en la que es una característica exclusivamente humana. Una araña realiza operaciones que se asemejan a las del tejedor y una abeja avergonzaría a muchos arquitectos humanos con la construcción de sus panales. Pero lo que distingue al peor arquitecto de la mejor de las abejas es que el arquitecto construye la celda en su mente antes de construirla en cera. Al final de cada proceso

de trabajo, surge un resultado que ya había sido concebido por el trabajador al principio, por lo que ya existía idealmente. (C1: 283s)

Muchos comentaristas hacen gran hincapié en esta distinción entre las acciones instintivas de los animales y la forma propiamente humana de «actividad intencionada» gobernada por una concepción mental previa (véase también G: 298, 311; 29: 278). Como resultado de este enfoque, las herramientas tienden a pasar a un segundo plano.[69] No pretendo negar que la capacidad humana de anticipación intelectual del proceso de trabajo no sea una característica importante y distintiva del metabolismo humano, pero esta es solo una parte de la historia, y para nuestros fines —es decir, para comprender los presupuestos socio-ontológicos del poder económico— el uso de herramientas es más importante. De hecho, las capacidades intelectuales y el uso de herramientas están estrechamente relacionados no solo porque forman parte del mismo desarrollo evolutivo, sino también porque la complejidad de la fabricación humana de herramientas requiere ciertas capacidades intelectuales, incluida la comunicación de información compleja (McNally, 2001, pp. 92, 88).[70]

FABRICANTES DE HERRAMIENTAS SOCIALES

Lo importante del uso humano de herramientas es que es *necesario*. Los humanos no utilizan herramientas simplemente porque les resulte cómodo, sino porque *dependen* de ellas. Como ya he señalado, otros animales también utilizan herramientas, pero no se acercan a la complejidad y la escala de las herramientas humanas. Por lo tanto, el «uso y construcción de instrumentos de trabajo» debería considerarse, en palabras de Marx, como «característico del proceso de trabajo específicamente humano» (C1: 286; véase también Malm, 2018c, p. 165; McNally, 2001, p. 100).

La anatomía del homo sapiens sapiens es incluso en parte resultado de la capacidad de sus predecesores para fabricar herramientas sencillas, como las hachas de mano del homo erectus (McNally, 2001, p. 92). Las herramientas son parte integrante del cuerpo humano, y es este aspecto de la organización corporal humana el que hace necesario que los humanos *produzcan* sus medios de subsistencia. Los detalles de la trayectoria evolutiva que condujo a esto no tienen por qué preocuparnos aquí; pertenecen al conjunto de hechos de los que «toda investigación histórica debe partir».[71]

Debido a esta dependencia de las herramientas, Marx se refiere a estas últimas como *órganos*: «Así, la naturaleza se convierte en uno de los órganos de su actividad [es decir, del trabajador], que él anexa a sus propios órganos corporales, extendiendo su forma [*Gestalt*] a pesar de la Biblia» (C1: 285, 493; véase también 30: 58). Las herramientas son una *prolongación* del cuerpo o, en palabras de Lewis Mumford (2010, p. 10), una extensión de «los poderes del organismo, por lo demás desarmado», conocido como el ser humano. No son, sin embargo, el tipo de extensión que uno puede simplemente decidir no usar: «al igual que el ser humano necesita los pulmones para respirar, también requiere de algo resultado del trabajo de manos humanas para consumir las fuerzas de la naturaleza productivamente» (C1:508).[72]

Al igual que los pulmones, las herramientas son una parte del cuerpo humano, una parte necesaria del metabolismo específicamente humano, y, por esta razón, Marx cita con

aprobación la definición de Benjamin Franklin del ser humano como un «animal que fabrica herramientas» (30: 98; C1: 286). Esto se remonta obviamente a la idea de la naturaleza como el «cuerpo inorgánico» del ser humano en los *Manuscritos de 1844*.[73] Allí, Marx conceptualizó la naturaleza *como tal* como el «cuerpo» del ser humano con el fin de destacar la corporalidad de la existencia humana contra la noción idealista de trabajo de Hegel (3: 276). El valor analítico de una noción tan amplia del cuerpo humano es, sin embargo, algo dudoso. Se puede encontrar un eco de esta idea en *El Capital*, donde Marx señala que en «un sentido más amplio podemos incluir entre los instrumentos de trabajo [...] todas las condiciones objetivas necesarias para llevar a cabo el proceso de trabajo», como «la tierra» (C1: 286). En general, sin embargo, cuando Marx habla de «herramientas», no lo hace en este «sentido más amplio», sino en el sentido más estricto de «cosas a través de las cuales se media el impacto del trabajo sobre su objeto» (C1: 286).

Las herramientas puede que sean órganos, pero al mismo tiempo son mucho más fáciles de separar del resto del cuerpo que otros órganos, como los pulmones, el hígado o la piel. Ocupan una posición peculiar en el umbral entre el material de trabajo, por un lado, y los «instrumentos corporales» de Fracchia, por otro. Entre los pocos marxistas que han apreciado esta ambigüedad encontramos a Plejánov (1947, p. 146s) y Kautsky (1989, p. 69), quienes argumentaron que

> [l]os órganos artificiales creados por el hombre se distinguen de los órganos animales en que no forman parte de su cuerpo, sino que existen fuera de él. Por tanto, tienen una naturaleza ambigua. Pertenecen al hombre como órganos suyos y, al mismo tiempo, forman parte de su entorno.

La incomprensión tecnicista de Kautsky y Plejánov de la relación entre el ser humano, sus herramientas y su entorno les impidió cosechar el potencial de esta línea de pensamiento, pero sí captaron lo esencial, a saber, que *las herramientas humanas son al mismo tiempo una parte del cuerpo —un órgano— y están separadas de él* (véanse también Rigby, 1998, p. 63; Wendling, 2009, p. 31). Las herramientas son una especie de órganos parcialmente flotantes, solo precariamente conectados a los cuerpos cuyo metabolismo necesario con el resto de la naturaleza median. Debido a la dependencia humana de las herramientas, los momentos constitutivos del metabolismo humano son mucho más fáciles de separar y disolver temporalmente que los metabolismos de otros animales o plantas —una circunstancia que es, como desarrollaré en el próximo capítulo, absolutamente fundamental para entender cómo es posible algo como el poder económico—.

Llegados a este punto, tenemos que introducir otro hecho del que «toda investigación histórica debe partir»: la naturaleza *social* de la producción humana. Para empezar, esto significa simplemente que los humanos dependen de otros humanos para su reproducción. «Un cuerpo humano no puede», como dice Malm, «regular su *Stoffwechsel* en soledad, como tampoco podría hablar en una lengua privada: debe hacerlo como un ser comunitario. Su relación con el resto de la naturaleza está, por tanto, mediada a través de sus relaciones con otros seres humanos» (Malm, 2016, p. 160; véase también Burkett, 2014, p. 28s). Marx trata sistemáticamente al ser humano como «un animal social» (C1: 444), lo que equivale a decir que «la vida humana ha descansado desde el principio en [...] la *producción social*» (34: 329).

En oposición a «las presunciones poco imaginativas de las robinsonadas del siglo XVIII», tan apreciadas por la economía política clásica como por la economía

contemporánea, Marx insiste en que «[t]oda producción es apropiación de la naturaleza por parte de un individuo dentro y a través de una forma específica de sociedad» (G: 87; véase también G: 83; C1: 269; 5: 35; 30: 98). Marx consideraba esto como un *hecho* cuya explicación incumbe a los estudios empíricos de la evolución humana y no de la teoría social. Una explicación de este tipo tendría que dar cuenta de procesos evolutivos tales como los orígenes y efectos de la bipedalidad, que liberó las manos para el transporte y la fabricación de herramientas; las formas en que el aumento de la eficacia de la caza y la recolección creó formas nuevas y complejas de interacción social, así como la liberación de tiempo para actividades sociales no relacionadas inmediatamente con la provisión de alimentos; cómo el fuego hizo posible externalizar la digestión, aumentar enormemente la eficiencia energética y desarrollar cerebros más grandes, y cómo los cerebros más grandes, a su vez, combinados con un canal uterino estrecho como resultado de la bipedalidad, condujeron al extraordinario fenómeno de los animales humanos nacidos prematuramente.[74]

Por fin estamos en condiciones de volver a la cuestión planteada al principio del tercer capítulo, a saber, si el individuo o las relaciones sociales en las que se encuentran los individuos son ontológicamente primarios. El análisis precedente del cuerpo humano revela que *ya a nivel de su «organización corporal», los individuos humanos están atrapados en una red de relaciones sociales que median su acceso a las condiciones de su reproducción*. Algunos de sus órganos circulan incluso como herramientas en su entorno social. Por esta razón, no tiene sentido atribuir la primacía ni a los individuos ni a las relaciones sociales.

Como dice Etienne Balibar, la perspectiva de Marx «establece una reciprocidad completa entre estos dos polos, que no pueden existir el uno sin el otro» (Balibar, 2014, p. 32). Para expresar esta reciprocidad, Balibar toma prestada la noción de «transindividualidad» de Gilbert Simondon, y así podríamos decir que la noción de organización corporal revela las raíces corporales de la transindividualidad (Balibar, 2018).

Por supuesto, podemos hablar de individuos en un sentido corporal: sin duda es posible identificar a los individuos humanos como haces relativamente apretados de órganos acoplados funcionalmente y separados espacialmente de otros haces similares. Pero los límites del cuerpo son difusos y, por esta razón, deberíamos evitar plantear el tipo de división absoluta entre los individuos y sus relaciones sociales que implican las afirmaciones sobre la «primacía» de uno u otro.[75]

La *doble mediación* en el corazón del metabolismo humano —la mediación de las herramientas y la mediación de las relaciones sociales— explica por qué puede adoptar formas infinitamente diferentes. Sin duda, la organización corporal humana también implica ciertos límites, como subraya Fracchia, pero dentro de estos límites, las posibilidades son prácticamente infinitas. Los seres humanos están obligados a mediar su metabolismo con herramientas, pero no hay una forma *necesaria* de organizar esta mediación. No existe un conjunto específico de herramientas que cada individuo deba utilizar necesariamente, y por esta razón hay infinidad de formas de organizar la división del trabajo. La organización corporal humana abre un inmenso espacio de *posibilidades* fundado en una necesidad: hay que establecer un metabolismo, pero su forma social nunca viene dada sin más. No existe una forma natural del metabolismo humano, en el sentido de que las características naturales del animal humano no implican una forma específica de metabolismo. La

organización del cuerpo humano implica, como afirma Piotr Hoffmann (1982, p. 96), «que la vida humana no puede discurrir por un cauce prefabricado».

LA ESCISIÓN ORIGINAL

Estas consideraciones nos permiten comprender la pobreza de la noción de una «unidad original» de los seres humanos y la naturaleza, una figura común en las críticas románticas del capitalismo. Un ejemplo reciente es el impresionante análisis que hace Kohei Saito del ecosocialismo de Marx. En la lectura de Saito el núcleo del proyecto político de Marx es la abolición de la enajenación capitalista y «la rehabilitación consciente de la unidad de la humanidad y la naturaleza» (Saito, 2017, p. 177). ¿Qué significa afirmar que existe una «unidad» de la humanidad y la naturaleza? Tal afirmación puede entenderse de dos maneras diferentes. En primer lugar, en el sentido banal de que los humanos son seres naturales, es decir, una parte de la totalidad a la que nos referimos como naturaleza. Sin embargo, si esto es lo que significa hablar de la unidad de los seres humanos y la naturaleza, no tiene ningún sentido decir que el capitalismo la ha roto. Es cierto que la gente muere de hambre debido a las relaciones de producción capitalistas, pero no es la condición general de la existencia, en parte porque el capital necesita que la gente siga viva para poder producir plusvalor. El capital *organiza* el metabolismo humano con el resto de la naturaleza, no lo abole. La segunda interpretación posible de la idea de una unidad de humanidad y naturaleza es una variante del ideal romántico de una vida auténticamente humana que vimos en el capítulo tres. Tal noción se basa en un ideal implícito de una forma auténtica o inmediata en la que los humanos se relacionan con la naturaleza. Esta es la noción que recorre el libro de Saito y tantas otras críticas románticas a la destrucción capitalista de la biosfera (otro ejemplo es Foster & Burkett, 2000, p. 416). En sus peores formas, ese romanticismo se convierte en misticismo *new age* o en una *Schwärmerei* reaccionaria de la vida rural.

El análisis que Marx hace del cuerpo humano nos permite ver lo erróneo que es hablar de una unidad original entre el ser humano y la naturaleza. Más bien deberíamos hablar de una *desunión original o de una escisión original entre el ser humano y el resto de la naturaleza*. Lo que caracteriza al animal humano es que está «biológicamente infradeterminado» (Soper, 1995, p. 126). En el centro de su ser hay una «pérdida de inmediatez» que, lejos de ser el resultado de la enajenación capitalista, es más bien un rasgo ontológico y constitutivo de este extraño animal (Hoffmann, 1982, p. 79). Vivir toda la vida mirando un smartphone en una megalópolis y comiendo comida rápida preparada sin saber nunca de dónde viene ni cómo se produce no significa que se haya roto un vínculo sagrado entre uno y la naturaleza; solo significa que tu metabolismo individual está mediado por un sistema complejo de infraestructuras, datos, máquinas, flujos financieros y cadenas logísticas globales.[76] La crítica de Marx al capitalismo es, como dice Postone (2003, p. 49), una crítica «de las formas de mediación social, no una crítica de la mediación desde el punto de vista de la inmediatez». Aquí Marx se muestra como un verdadero alumno de Hegel, para quien la inmediatez siempre se revela como mediada (véase, por ejemplo, Hegel, 1991, p. 115).

Nos enfrentamos inmediatamente aquí al peligro de deslizarnos hacia otro romanticismo igualmente insostenible, a saber, un llamamiento a los seres humanos para que sean humildes y acepten o aprecien su finitud. El reconocimiento de la falta de unidad inherente en el metabolismo de los humanos y el resto de la naturaleza no

debería llevarnos a concebir a los humanos como criaturas frágiles, vulnerables y ontológicamente sin hogar destinadas a permanecer atrapadas en mediaciones opacas. Tal modo de pensar equivale a una secularización de la exigencia religiosa de que los seres humanos muestren su sumisión y obediencia a Dios.

Encontramos ejemplos de ello en las filosofías existencialistas de la variante heideggeriana o en la antropología filosófica conservadora de Arnold Gehlen (1988), según la cual la incompletitud natural de los seres humanos justifica la exigencia de instituciones sociales estables —es decir, el Dios-pastor se sustituye por el Estado-pastor—. La clave para evitar tal ideología de la finitud es recordar que es la propia fragilidad y porosidad del metabolismo humano lo que ha hecho que los seres humanos tengan tanto éxito evolutivo. La organización corporal humana es fuente de una inmensa flexibilidad y ha permitido a este animal «salir de un nicho ecológico estrecho» (Fracchia, 2005, p. 49; Hoffmann, 1982, p. 79s). Lejos de ser el signo de una finitud inherente al ser humano, la pérdida de inmediatez en el centro de su ser es más bien un signo de su infinitud, en el sentido de que permite a los seres humanos mediar socialmente en su relación con el resto de la naturaleza de infinitas maneras.

5. Dominación metabólica

La naturaleza biológicamente infradeterminada del ser humano hace que sea importante insistir en una distinción que ha sido objeto de continuos ataques por parte de diversas corrientes de la teoría crítica en las últimas dos décadas: la distinción entre lo *social* y lo *natural*. La concepción de lo humano defendida en el capítulo anterior implica, obviamente, que los seres humanos y sus relaciones sociales no pueden pensarse como algo que exista *fuera* de la naturaleza. Sin embargo, las relaciones entre los animales humanos son significativamente diferentes de las relaciones entre otras cosas y organismos naturales, y necesitamos un aparato conceptual que sea capaz de reflejar esa diferencia. En una ridiculización de los economistas en *El Capital*, Marx escribe que «hasta ahora ningún químico ha descubierto el valor de cambio ni en una perla ni en un diamante» (C1: 177). ¿Qué quiere decir con esto? Que la *forma-valor* es una propiedad «puramente social» que no tiene nada que ver con las «cualidades naturales» de una mercancía, como su composición química (C1: 139; 20: 121).[77] Del mismo modo, Marx insiste en que «[s]er esclavo, ser ciudadano, son determinaciones sociales, relaciones entre los seres humanos A y B. El ser humano A, como tal, no es un esclavo. Es esclavo en y por la sociedad» (G: 265; véase también G: 259; 9: 211; C1: 273). Decir que tener un valor o ser esclavo es una propiedad *social* es decir que estos fenómenos tienen sus raíces en las relaciones entre los seres humanos (6: 321). La razón por la que Marx considera importante subrayar la naturaleza *social* de cosas como el valor y la esclavitud es, por supuesto, que quiere destacar que *no son necesarias*, es decir, que caen dentro del dominio de lo que realmente puede ser *cambiado* por los seres humanos. Este es el núcleo de la distinción entre lo natural y lo social sobre la que descansa la crítica desnaturalizadora de Marx de las formas sociales: lo social es lo que puede ser cambiado por los seres humanos y lo natural es lo que es necesario desde el punto de vista de la sociedad humana. Como dice Kate Soper en su brillante análisis de esta distinción, la naturaleza es

> aquellas estructuras y procesos materiales que son independientes de la actividad humana —en el sentido de que no son productos creados por el hombre— y cuyas fuerzas y poderes causales son la condición necesaria de toda práctica humana, y determinan las posibles formas que esta puede adoptar (Soper, 1995, p. 132s).

Solo insistiendo en tal distinción es posible conceptualizar la diferencia crucial y real —obliterada sistemáticamente por los economistas y otros ideólogos— entre el valor de una mercancía y su composición química o la esclavitud de un ser humano y la posibilidad de su emancipación.

La distinción entre lo natural y lo social no implica la afirmación de que sus límites sean fijos. Las relaciones sociales dan lugar a tecnologías que permiten a los seres humanos controlar y manipular procesos naturales que antes estaban fuera de su alcance. La distinción entre lo natural y lo social tampoco implica plantear una diferencia *absoluta* entre ambos. Malm ha demostrado de forma convincente que es perfectamente posible insistir en un «monismo de la sustancia» al tiempo que se reconoce que las relaciones sociales humanas tienen ciertas «propiedades

emergentes» que no pueden encontrarse en el resto de la naturaleza. Usando la filosofía contemporánea de la mente como una especie de plantilla para conceptualizar esto, Malm denomina a esta posición «dualismo de propiedades del monismo de la sustancia» (Malm, 2018c, capítulo 2). Otra forma de decirlo es que existe una relación *dialéctica* entre lo natural y lo social.

El concepto de dialéctica se utiliza a menudo de una manera muy descuidada; la mayoría de las veces, simplemente significa «que todo depende de todo lo demás y está en un estado de interacción y que todo es bastante complicado», como Heinrich (2012a, p. 36s) acertadamente dice. Pero la dialéctica no es interacción, presuposición mutua, reciprocidad ni simplemente contradicción. La dialéctica es *un proceso en el que una totalidad concreta se revela conteniendo su propia negación como uno de sus propios momentos*.[78] Este es el sentido en el que la relación entre lo natural y lo social es dialéctica: la naturaleza es la totalidad de la que emerge un animal cuya organización corporal abre un nuevo campo de posibilidades que diferencia a estos animales del resto de la naturaleza.

MODOS, RELACIONES, FUERZAS, HISTORIA

Una forma relativamente estable de organizar el metabolismo humano es lo que se denomina un *modo de producción*. Marx emplea este término al menos en dos sentidos diferentes. En primer lugar, lo utiliza para referirse a la estructura social y técnica específica del proceso de trabajo. En segundo lugar, también lo utiliza en un sentido más amplio, en el que se refiere no solo al proceso de trabajo, sino a todos los aspectos significativos de la estructura económica de una sociedad determinada; este es el sentido en el que podemos hablar del modo de producción feudal o capitalista (Harvey, 2006, p. 25s; Rigby, 1998, p. 24).

Aquí solo me interesa este sentido amplio del término. Un modo de producción consiste en la combinación de un conjunto de relaciones sociales de producción y un conjunto de fuerzas productivas (Callinicos, 2004, p. 41; Althusser, 2014, p. 20). *Las fuerzas productivas* se refieren a todos los elementos que entran en la producción de un valor de uso: medios de producción, materias primas, energía y mano de obra, incluidos los conocimientos y habilidades.[79] *Las relaciones de producción* se refieren a las relaciones sociales bajo las cuales se emplean las fuerzas de producción.

La primacía atribuida a las fuerzas productivas en el materialismo histórico ortodoxo es, como ya he mencionado, identificable también en muchos de los escritos de Marx. En *La ideología alemana* Engels y él son bastante inequívocos: «En el desarrollo de las fuerzas productivas llega un momento en que surgen fuerzas productivas y medios de relación que, bajo las relaciones existentes, solo causan daño, y ya no son fuerzas productivas sino destructivas» (5: 52; I.5: 43). En este conocido esquema, las relaciones de producción son la variable que se adapta a las fuerzas productivas en desarrollo inmanente. Esta posición se reafirma en escritos como *La miseria de la filosofía* y el *Manifiesto* y alcanza su formulación paradigmática en el prefacio a *Una contribución*, citado en el capítulo tercero. Sin embargo, al profundizar en un estudio detallado de la tecnología a principios de la década de 1860, Marx cambió su punto de vista (Malm, 2016, p. 274s, 2018b; Beamish, 1992). Ahí empezó a considerar el desarrollo de las fuerzas productivas como *resultado* de las relaciones de producción. Al parecer, Marx no se dio cuenta realmente de lo significativo que era este cambio teórico y continuó aferrándose a ciertas ideas centrales del determinismo de las

fuerzas productivas en algunos de sus escritos de la década de 1860.[80] El mejor ejemplo quizás sea un famoso pasaje del capítulo 32 del primer volumen de *El Capital*, donde Marx afirma que «la producción capitalista engendra, con la inexorabilidad de un proceso natural, su propia negación» (C1: 929). Sin embargo, como bien ha señalado Heinrich, este pasaje es meramente «declamatorio» y no constituye un «prerrequisito para [los] argumentos esenciales de la crítica de la economía política» (Heinrich, 1999b).

El determinismo de Marx a este respecto se basa en la suposición injustificada de una tendencia transhistórica necesaria para que las fuerzas productivas se desarrollen, independientemente de las relaciones específicas de producción en las que se utilizan; una suposición que es esencialmente *externa* al marco teórico general de Marx. Después de la publicación de la edición francesa del primer volumen de *El Capital* (1872-75) —la última edición que Marx preparó—, dicho determinismo desaparece por completo de sus escritos.[81] Hacia el final de su vida, incluso se opuso explícitamente a las lecturas deterministas de su obra. En una carta de 1877 a los editores de una revista rusa, Marx subrayó que las secciones sobre la llamada acumulación primitiva en *El Capital* no eran más que un «esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa Occidental», no «una teoría histórico-filosófica del desarrollo general, impuesta por el destino a todas las personas, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en las que se encuentren» (24: 200). Volvió a insistir en este punto en su carta a Vera Zasulich de 1881, en la que subrayaba que su análisis de «la "inevitabilidad histórica" de este proceso se limita *expresamente* a los *países de Europa occidental*» (46: 71; véase también K. B. Anderson, 2016, p. 224s.).

Lo que impulsa la historia no es el desarrollo inmanente y necesario de las fuerzas productivas, sino los seres humanos que actúan dentro de un conjunto de estructuras sociales determinadas de las que surgen ciertas tendencias. Algunos modos de producción frustran ciertas formas de desarrollo tecnológico, otros —como el capitalismo— aceleran algunas formas del mismo. Como explica Marx en un pasaje absolutamente clave de los *Manuscritos de 1861-63*:

> ¡*Leyes naturales de la producción*! Aquí, es cierto, se trata de las *leyes naturales de la producción burguesa*, por tanto, de las leyes dentro de las cuales se produce la producción en una *determinada etapa histórica* y bajo *determinadas condiciones históricas de producción*. Si no existieran tales leyes, el *sistema de producción burgués* sería totalmente incomprensible [*unbegreiflich*]. De lo que se trata, por tanto, es de presentar *la naturaleza* de este modo particular de producción, de ahí sus *leyes naturales*. Pero, así como es *histórico*, también lo son su *naturaleza* y las *leyes de esa naturaleza*. Las leyes naturales del modo de producción asiático, antiguo o feudal eran esencialmente diferentes. (34: 236)

Así pues, la expresión «leyes naturales» se refiere a las determinaciones *esenciales e históricamente específicas* de un modo de producción y no a la forma en que un impulso tecnológico transhistórico rompe los grilletes de las particularidades históricas. Cada modo de producción tiene sus propias leyes y, como hemos visto, no existe nada parecido a un modo de producción *natural*. La historicidad del ser humano «no se superpone a la organización física del hombre, sino que surge directamente de ella», como dice Hoffman (1982, p. 81), no porque una secuencia de modos de producción esté inscrita en la esencia del ser humano, sino precisamente por la *ausencia* de tal inscripción.

Así es como debemos entender la afirmación de Marx en *La ideología alemana* de que «[e]l hombre tiene historia porque debe *producir* su vida y porque además debe producirla de una *determinada* manera: esto lo determina su organización corporal» (5: 43). Solo porque la organización corporal del ser humano abre un inmenso espacio de posibilidades es factible algo así como una sucesión de modos de producción, es decir, la *historia*. La traslación de esta *posibilidad* a *actualidad* —los procesos que deciden las relaciones sociales concretas bajo las que viven las personas— es lo que llamamos *política*.

EL SIGNIFICADO DEL MATERIALISMO

Se podría objetar que mi descripción del ser humano en este capítulo y en el anterior ha sido un tanto reduccionista, con un enfoque estrecho sobre la reproducción de la existencia corporal. ¿Está realmente comprometida una ontología social marxista con una concepción del ser humano como un ser cuyo único o principal objetivo en la vida es procurarse los medios de subsistencia? ¿No es la vida humana mucho más que eso? ¿Y el pensamiento, el lenguaje, el sentido, los afectos, la cultura, el arte, la religión, la belleza?

Esta sería sin duda una pega razonable si lo que he expuesto en este capítulo y en el anterior pretendiera ser una antropología filosófica en toda regla. Pero no es el caso. El análisis del ser humano presentado en las páginas precedentes solo pretende ayudarnos a comprender mejor qué es el poder económico y, más concretamente, cómo es posible.

Al mismo tiempo, sin embargo, también hay que señalar que la ontología social aquí defendida atribuye una importancia especial a las relaciones sociales de producción, en comparación con otros aspectos de la totalidad social. Es una ontología social *materialista*. ¿Qué significa esto? Desgraciadamente, el materialismo histórico ortodoxo y las innumerables críticas de hombre de paja al «economicismo» de Marx han ofuscado el significado del materialismo de Marx. Para comprender el núcleo del materialismo de Marx, es útil considerar las posiciones que Marx intentó evitar.

A Marx le preocupaba ante todo derribar el idealismo. El objetivo principal —aunque no exclusivo— de su crítica no era el idealismo como ontología general o como sistema filosófico, sino más específicamente la antropología filosófica de los idealistas y la (in)comprensión resultante de la sociedad y la historia (Murray, 1990, p. 64). Como se ha visto anteriormente en relación con la crítica de Hegel en los *Manuscritos de 1844*, Marx acusó a los filósofos idealistas —incluyendo a la mayoría de los jóvenes hegelianos— de suscribirse a «una visión espiritualista de lo que significa ser humano», como dice Murray (1990, p. 64).

Según Marx, los idealistas tienden a pensar en los humanos como «seres etéreos [...] capaces de vivir en el éter del pensamiento puro» (4: 53), una visión que da lugar a una concepción del cambio social e histórico como algo que se origina en el pensamiento, entendido abstractamente. Esto a su vez conduce —al menos en el criticismo del joven hegeliano— a un énfasis unilateral en la *crítica* como fuerza motriz del cambio social (4: 53). El propio Marx había defendido tal posición en 1843, cuando subrayó la urgente necesidad de una «reforma de la conciencia» a través de una «*crítica despiadada de todo lo existente*» (3: 144, 142). Como hemos visto, el humanismo de Feuerbach, con su énfasis en la naturalidad y corporeidad de

la existencia humana, ayudó a Marx a trascender este idealismo un año más tarde, en 1844.

No obstante, las filosofías materialistas de los siglos XVIII y XIX estaban igualmente plagadas de abstracciones reduccionistas. Marx consideraba el materialismo británico postbaconiano como «*unilateral*» debido a su ontología mecánica, que reducía «conceptos, nociones e ideas» a meros «fantasmas del mundo real» (4: 128). El materialismo de la Ilustración francesa representaba, como dice Murray (1990, p. 69; 4: 124s), «solo una negación abstracta, una *mera* inversión de la posición idealista. Es decir, conservaron el mismo dualismo lógico, pero alteraron el orden de prioridad».[82] Al igual que en Feuerbach, esta forma de materialismo es *ahistórica* y *asocial*. La ontología social de Marx es un intento de navegar con seguridad entre el Escila de la antropología idealista y el Caribdis del materialismo ahistórico; de evitar un *dualismo abstracto* del pensamiento y el ser, *así como de reducir* el uno al otro; de insistir, al fin y al cabo, en la identidad-en-la-diferencia del pensamiento y el ser. Para ello, Marx movilizó elementos de ambas tradiciones para enfrentarlos entre sí. Esto queda especialmente claro en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde Marx atacó «todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach—» por no haber sabido apreciar la importancia de la subjetividad y la práctica humana. El «lado *activo*» de la existencia humana fue así «expuesto abstractamente por el idealismo» (5: 3; Balibar, 2014, p. 23s). El materialismo de Marx es un intento de mantener el énfasis idealista en la actividad y la subjetividad, así como la insistencia materialista en la corporalidad de los seres humanos y la primacía de su relación *práctica*, más que teórica, con su entorno.

Tal materialismo no equivale a una afirmación reduccionista de que la conciencia es un reflejo inmediato de la «materia». Sin duda, Marx se expresa ocasionalmente de una manera que sugiere una «teoría del reflejo» tan rudimentaria del conocimiento y la ideología. Estos pasajes se encuentran sobre todo en textos muy polémicos o programáticos como *La ideología alemana* y el prefacio a *Una contribución*, donde afirma que «[n]o es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia» (29: 263).[83] En el materialismo histórico ortodoxo, tales pasajes y expresiones se convirtieron en la base canónica de lo que era efectivamente una regresión a un materialismo abstracto premarxiano (Korsch, 2013, p. 81) —como con Lenin (1972, capítulo 6.2), quien insistió en que «la conciencia es solo el reflejo del ser, en el mejor de los casos un reflejo aproximadamente verdadero (adecuado, perfectamente exacto) de él»—.

Tal punto de vista, y las ocurrencias unilaterales de Marx en las que se basan, no hacen justicia, sin embargo, a la lógica interna de la ontología social materialista de Marx. La «cuestión no es», como explica Murray, «que la conciencia sea solo un epifenómeno del ser —o de la vida—, sino que nunca existe aparte de, como una entidad independiente separada del ser —o de la vida—. La conciencia es siempre la *conciencia de* alguna práctica vital determinada» (Murray, 1990, p. 70; véase también Rigby, 1998, p. 275s; Schmidt, 2013, p. 107s). La idea central de la visión materialista de Marx sobre la actividad intelectual humana es verla como una parte integrada de la práctica social humana. Los seres humanos son «cuerpos pensantes» (Fracchia, 2005, p. 58); «el “espíritu” está desde el principio infestado de la maldición de estar “cargado” con la materia», como escriben Marx y Engels en *La ideología alemana* (5: 43s; I.5: 30), y por esta razón la «producción de ideas, de concepciones, de conciencia está desde el principio inmediatamente entretejida

[*verflochten*] con la actividad y las relaciones materiales de los humanos» (5: 36; I.5: 135).[84]

Una de las afirmaciones más fundamentales del materialismo de Marx, además del énfasis en el arraigo socio-material de la actividad intelectual, se refiere a la importancia relativa de los diferentes conjuntos de relaciones sociales dentro de la totalidad social. La centralidad que Marx atribuye a las relaciones de producción se deriva del simple hecho de que las relaciones de producción son las relaciones sociales a través de las cuales las personas acceden a las condiciones necesarias para su vida. Procurarse los medios de subsistencia es algo que la mayoría de la gente tiende a considerar bastante importante; si no lo hacen, arriesgan su vida. Una vez que determinadas relaciones sociales se han establecido a este nivel, dan lugar a lo que Brenner (2007, p. 59) denomina «reglas de reproducción», es decir, actúan como límites a la forma en que las personas pueden acceder a las necesidades vitales. Como espero que haya quedado claro a estas alturas, esto no implica una visión economicista de la vida social. La economía no es, como he subrayado repetidamente, una esfera social separada regida por una racionalidad económica. La economía en el sentido de Marx es la suma de actividades y procesos a través de los cuales se organiza la reproducción social, y las lógicas que gobiernan estos procesos son inherentemente sociales e históricas: «los enfoques materialistas históricos parten», como dice Brenner (2007, p. 57), «de la negación de cualquier noción de racionalidad económica individual transhistórica» (véase también 34: 329).

Es esta desnaturalización de la economía lo que distingue radicalmente a Marx de la economía política —así como de la economía contemporánea—. Las relaciones de producción no son algo que esté «ahí fuera», en una esfera económica separada; no son otra cosa que las relaciones a través de las cuales las personas reproducen sus vidas, relaciones que forman parte inmediata de la vida cotidiana de las personas. Lo característico de la esfera económica, si queremos llamarla así, *no es la lógica que la rige, sino la función social de las actividades que la constituyen*, es decir, el hecho de que de ellas depende la existencia misma de la sociedad.

Esta es la idea básica del materialismo de Marx. Este no proclama que las relaciones sociales que rigen la reproducción social rijan también automáticamente otras esferas de la vida, ni que las formas sociales de conciencia sean meros reflejos de aquella. Lo que sí afirma, sin embargo, es que las relaciones de producción ejercen una influencia muy poderosa sobre otros aspectos de la vida social en virtud de su papel absolutamente fundamental en la reproducción de la existencia misma de la vida social.[85]

CÓMO EXTRAER PLUSTRABAJO

Llegados a este punto, para abordar definitivamente la cuestión del *poder*, es necesario introducir otro de esos hechos en los que se basa la ontología social: *la fatídica capacidad del ser humano para producir más de lo necesario para su propia supervivencia*. Sin esta capacidad, la sociedad de clases sería imposible:

> Si el trabajador necesita emplear todo su tiempo para producir los medios de subsistencia necesarios para él y su familia, no le queda tiempo para realizar trabajo no remunerado para otras personas. A menos que el trabajo haya alcanzado un cierto nivel de productividad, el trabajador no tendrá ese tiempo libre a su disposición, y sin

> tiempo superfluo no puede haber trabajo excedente; por consiguiente, no hay capitalistas, como tampoco esclavistas, ni barones feudales —clase de terratenientes a gran escala, al fin y al cabo—. (C1: 646s)

La mera *posibilidad* del plustrabajo —que depende de ciertas condiciones naturales favorables (C1: 649s)— solo puede explicar la *posibilidad* de la dominación de clase, nunca su *actualidad*. Para que este potencial se haga realidad, algunas personas tienen que conseguir extraer el plustrabajo de otras. Si consideramos ahora las formas en que esto puede ocurrir, la relación entre la organización corporal humana y el poder se hace evidente. Una opción es obligar a otras personas a realizar trabajo excedente mediante (la amenaza de) la violencia directa. Otra posibilidad es manipular psicológica o ideológicamente a las personas para que lo hagan. Por supuesto, estas estrategias pueden combinarse y, probablemente, siempre se han combinado. Sin embargo, dada la naturaleza precaria del metabolismo humano, también existe una tercera posibilidad, que es *explotar esta fragilidad ontológica e insertarse en la brecha entre la vida y sus condiciones*. Esto es exactamente lo que hace el poder económico. Andreas Malm lo describe muy bien:

> Ninguna otra especie puede ser tan flexible, tan universal, tan omnívora en relación con el resto de la naturaleza; *pero, por la misma razón, ninguna otra especie puede tener su metabolismo organizado mediante divisiones internas tan marcadas.* Si un amplio conjunto de herramientas extrasomáticas es un rasgo distintivo del Homo sapiens sapiens, también es el punto en el que esa especie deja de ser una unidad […]. Un material, una máquina, un motor primario pueden convertirse en propiedad privada. El individuo puede necesitarlos como necesita sus propios pulmones, pero están fuera de su cuerpo, atrapados por otros en una red, versátiles *y* fuera de los límites, por lo que puede que no tenga más remedio que pasar por un amo para acceder a ellos: está atrapado en relaciones de propiedad. (Malm, 2016, p. 280)

El hecho de que partes del cuerpo humano puedan concentrarse como propiedad en manos de otros miembros de la especie tiene como consecuencia que *el poder puede entretejerse en la estructura misma del metabolismo humano*. En lugar de adherirse externamente al metabolismo y extraer violentamente el trabajo excedente como una sanguijuela, la parte dominante en una relación de poder puede inyectarse en el corazón de la reproducción social. El uso de la violencia se hace así menos necesario, ya que el poder queda ahora relegado a las cosas. El fenómeno del poder económico revela así la «propensión única» de los humanos a «*ordenar activamente la materia para que solidifique sus relaciones sociales*» (Malm, 2018c, p. 143). Como señala Alf Hornborg, los seres humanos encarnan las relaciones sociales en artefactos, con la consecuencia de que «la gestión de artefactos equivale a la gestión de relaciones» (2016, pp. 93, 104, 162). Por eso las relaciones de propiedad son un factor tan importante en la existencia humana, y es uno de los rasgos característicos del capitalismo, como veremos en el próximo capítulo, el haber sido el único modo de producción capaz de explotar plenamente la posibilidad de este modo de dominación. Elaine Scarry (1985, p. 250), que es una de las pocas que ha sabido apreciar esta íntima conexión entre el poder y la estructura del cuerpo humano, explica bien el significado de la propiedad:

> Es la identificación de los materiales de la tierra como «una prolongación» del cuerpo del trabajador lo que lleva a Marx a designar la «propiedad privada» como un problema clave para la civilización: a través de la propiedad privada, el fabricante se separa de los materiales de la tierra, de la prolongación inorgánica de su propia

> actividad, y por lo tanto entra en el proceso de fabricación como alguien que no puede vender lo que fabrica —abrigos, ladrillos—, sino que solo puede vender su propia actividad, ahora truncada, de fabricar [...]. De este modo, el concepto inquietantemente gráfico de la separación del trabajador de su propio cuerpo extendido se convierte en central en El Capital, aunque normalmente se presenta en la formulación más abstracta de «la separación del trabajador de los medios de producción».[86]

La porosidad del ser humano hace que este peculiar animal sea extremadamente susceptible a las relaciones de propiedad. Abre la posibilidad de una nueva forma de poder definida por la capacidad de lógicas sociales como el capital para transformarse en mediador entre la vida y sus condiciones.

En mi explicación de la organización corporal humana, he escrito mucho sobre las «herramientas», un término que podría evocar la imagen de artefactos como hachas, lanzas, cucharas, martillos y similares. Sin duda, incluso las herramientas humanas más simples son mucho más complejas que las utilizadas por los simios, no solo porque «los simios no utilizan calor, adhesivos, nudos o tejidos para unir de forma permanente dos o más objetos separados», sino también por el carácter social de la producción y el uso de herramientas (McNally, 2001, p. 100).

Los humanos son capaces de unir herramientas y de producir herramientas con la ayuda de otras herramientas. Debido a la separabilidad del cuerpo y sus órganos-herramienta, estos últimos también pueden acoplarse a fuerzas motrices distintas del cuerpo humano; «la unidad de la fuerza motriz del trabajo y el trabajo en sí no es inviolable», como dice Braverman (1974, p. 50). Un aspecto importante del uso humano de las herramientas es, por tanto, lo que Malm (2016, p. 315) denomina la «curiosa capacidad humana para la división energética». En cierto sentido, incluso una tarea tan sencilla como dejar caer una piedra sobre una concha para que se abra es una utilización de una fuerza de la naturaleza, a saber, la gravedad. Los humanos también pueden utilizar los cuerpos de los demás y de los animales como fuentes de energía (30: 97; 33: 392; C1: 493).

En un momento posterior de la historia humana llegaron inventos como los molinos, accionados primero por el agua y más tarde por el viento, y aún más tarde el carbón y el petróleo se convirtieron en la base energética de la reproducción social. Con el tiempo, las herramientas se convirtieron en *maquinaria*. Durante sus estudios de tecnología en 1863, Marx abordó la cuestión de la distinción entre herramienta y máquina, un tema sobre el que los «toscos mecánicos ingleses» y los «asnos alemanes» habían creado una considerable confusión (41: 449; 33: 389; C1: 492s).[87] «Una vez que la propia herramienta es accionada por un mecanismo [..., es decir], se convierte en la herramienta de un mecanismo», explica Marx, «la máquina ha sustituido a la herramienta» (33: 423; C1: 495; véase también Beamish, 1992, p. 102s). Esto es así independientemente de que la fuerza motriz la conformen o no cuerpos humanos (C1: 495). En conjunto, la capacidad de división energética y el advenimiento de la máquina aumentaron enormemente el grado en que los cuerpos humanos pueden quedar atrapados en una vasta infraestructura material imbuida de relaciones sociales de dominación. En el capítulo diez veremos más concretamente cómo se desarrolla esto en la sociedad capitalista. Las relaciones de poder están incrustadas en las estructuras materiales de producción de herramientas, máquinas y energía no porque estas estructuras lleven una racionalidad técnica inmanente que se impone a la sociedad, sino porque forman parte de las relaciones sociales de

producción.

2

Llegados a este punto, el esbozo del marco socio-ontológico necesario para comprender la compulsión muda de las relaciones económicas está completo. Lo que he presentado en el capítulo anterior no es una ontología social *tout court*, sino una ontología social del poder económico, y para ello me propuse partir de la controvertida cuestión de la naturaleza humana. Como hemos visto, Marx no descartó simplemente la idea de que exista tal cosa como una naturaleza humana cuando se apartó del humanismo romántico de su periodo más feuerbachiano (1844).

En su lugar, dirigió su atención al *cuerpo* humano, sobre cuya base elaboró una nueva concepción materialista de la naturaleza humana. He argumentado que deberíamos integrar el análisis de Marx sobre el uso humano de las herramientas en esta noción de organización corporal. Esto nos permite ver cómo la estructura del cuerpo humano implica una cierta porosidad y flexibilidad en su metabolismo con el resto de la naturaleza: en lugar de una unidad original de los seres humanos y la naturaleza, hay una escisión natural, ya que una parte del cuerpo humano —los órganos-herramienta— solo está vagamente conectada con el resto del cuerpo, lo que le permite circular en el entorno social.

La interpretación de la organización corporal humana que se ofrece en este capítulo implica que existe una naturaleza humana e, incluso, una noción *transhistórica* de la naturaleza humana. A primera vista, esto parece situarnos firmemente en el campo humanista frente al antihumanismo althusseriano. Sin embargo, la posición que aquí se defiende no encaja perfectamente en las categorías habituales del debate. Contrariamente a lo que afirma Althusser, el giro con respecto al humanismo de los *Manuscritos de 1844* no llevó a Marx a descartar la noción de ser humano como tal, y lo que es más importante: la ontología social de las obras posteriores de Marx se construye en realidad sobre una noción de naturaleza humana. A pesar de este desacuerdo con Althusser, la concepción de la naturaleza humana presentada aquí apoya lo que considero el núcleo del espíritu del antihumanismo althusseriano: el rechazo de una crítica romántica del capitalismo en nombre de una esencia humana.

El capitalismo no contradice ni reprime la esencia del ser humano más que cualquier otro modo de producción, y el comunismo no será la realización de esa esencia (véase también Read, 2003, p. 23). La ontología social de Marx rechaza tal idea, lo que de hecho equivale a una despolitización de la crítica, ya que interpreta la política anticapitalista como la restauración de un orden natural. En cambio, la ontología social presentada en las páginas precedentes insiste en la *política* al rechazar la posibilidad de un anclaje trascendente para la crítica del capital.

La naturaleza humana explica por qué es posible que los seres humanos organicen su reproducción social de tantas maneras diferentes, pero nunca puede servir de base normativa para el rechazo de una forma específica de sociedad, del mismo modo que nunca puede explicar por qué existe una forma específica de sociedad; en otras palabras, el concepto de naturaleza humana presentado aquí descarta la posibilidad de asignarle una función explicativa o crítica con respecto a formaciones sociales históricamente específicas.

Aunque el concepto de naturaleza humana no tiene, pues, cabida en el análisis de

modos de producción *específicos*, es un componente central de la ontología social marxista. La organización corporal del ser humano es una parte crucial de la explicación de por qué la reproducción social humana puede adoptar tantas formas diferentes. Explica cómo lo social surge dialécticamente de la naturaleza y, por tanto, cómo la propia historia natural da lugar a la historia humana, sin reducir la lógica de esta a la de aquella.

Revela la pobreza del economicismo al demostrar que lo que llamamos «economía» es *social* hasta la médula y que no existe un modo de producción natural. Además, explica por qué los seres humanos tienen la peculiar capacidad de relegar a su entorno material la reproducción de las relaciones sociales a través de las cuales regulan su metabolismo. Junto con la capacidad de generar plustrabajo, también explica cómo las relaciones sociales de *dominación* pueden reproducirse a sí mismas al enredarse en la reproducción de la vida social. Explica así la *posibilidad* del poder económico. En el resto del libro veremos cómo el capital ha explotado esta posibilidad.

Parte II: Relaciones

6. Dominación de clase trascendental

> Las fuentes de tu vida están selladas por la mano del capital, que apura su copa de oro hasta el final y a ti te deja los posos. ¿Por qué te quedas fuera de la vida cuando te quedas fuera de la fábrica? [...] ¿Qué le da al capitalista este tremendo poder?
>
> -Ernest Jones (12: 462)

El capital en su sentido más amplio —el intercambio de mercancías con el objetivo de obtener un beneficio— existe, como ya he mencionado, desde hace siglos. Lo que distingue al capitalismo de otros modos de producción no es la mera existencia del capital, sino su significado social; solo en este peculiar modo de producción la acumulación de riqueza abstracta es la base de la reproducción social.

Para que esto sea posible, debe existir un conjunto de determinadas relaciones sociales de producción. Siguiendo la útil distinción de Brenner (2007, p. 58), podemos dividir estas relaciones en dos conjuntos: relaciones *verticales* entre los productores inmediatos y los explotadores y relaciones *horizontales* de los productores entre sí y de los explotadores entre sí (véase también Callinicos, 2004, p. 51s, 2014, p. 175s). Estas relaciones distintas, pero estrechamente entrelazadas, forman la base de formas de dominación igualmente distintas y entrelazadas, y juntas explican por qué el poder del capital adopta la forma de una compulsión muda. En el octavo capítulo examinaré las relaciones horizontales y en el noveno la relación entre estas y las verticales. En el presente capítulo, sin embargo, quiero centrarme en las relaciones de clase verticales constitutivas del modo de producción capitalista.

LA CREACIÓN DE DEPENDENCIA

En la segunda parte del primer volumen de *El Capital* (capítulos 4-6), Marx plantea la cuestión de cómo el capital puede ser la forma dominante de la circulación de dinero y mercancías sin violar sistemáticamente la ley del intercambio de equivalentes —ya que, si lo hiciera, no podrían existir relaciones de mercado estables—.

La respuesta es que, para que esto sea posible, tiene que estar disponible en el mercado una mercancía «cuyo valor de uso posea la propiedad peculiar de ser una fuente de valor, cuyo consumo real sea, por tanto, en sí mismo una objetivación del trabajo» (C1: 270). Dicho de otro modo: para que el esquema «D-M-D'» sea la forma de circulación dominante, la fuerza de trabajo debe poder comprarse como mercancía. Esta «condición histórica previa comprende una historia del mundo», partes de la cual Marx examina en la octava parte de *El Capital* (C1: 274).

La mercantilización de la fuerza de trabajo es la condición de posibilidad de lo que Marx llama la *relación de capital*, que es la relación entre el proletario que vende su fuerza de trabajo y el capitalista que la compra (C1: 724). A primera vista, esta

relación parece ser una transacción de mercado puramente voluntaria, es decir, una simple relación entre un comprador y un vendedor que es, de hecho, como la trata la economía predominante. Sin embargo, si examinamos las condiciones en las que existe esta relación, descubriremos que en realidad se trata de una relación de dominación.

Como no me preocupa la aparición histórica del capitalismo, sino «la sociedad burguesa como algo que ya ha nacido, que se mueve sobre sus propias bases» (G: 253), este capítulo se centrará en las condiciones en las que la fuerza de trabajo continúa estando disponible en el mercado y no en las condiciones en las que estuvo disponible en un principio. No obstante, un breve esbozo de algunas de las principales conclusiones de la investigación histórica sobre los orígenes de la relación de capital nos ayudará a comprender la forma de dominación que implica.

La economía *mainstream* trata el mercado como una institución que ofrece *oportunidades* a los individuos; una visión que corresponde a lo que Wood y Brenner denominan el *modelo de comercialización* de los orígenes históricos del capitalismo. Según esta narrativa, la aparición del capitalismo se presenta como «una maduración de prácticas comerciales ancestrales —junto con los avances técnicos— y su liberación de las limitaciones políticas y culturales», como dice Wood (2002, p. 12). Tirando del hilo, si tan solo se permite a la gente intercambiar libremente, automáticamente se establecerá una economía de mercado. Este es el punto de vista con el que Marx rompió resueltamente en las secciones sobre la «llamada acumulación primitiva» en *El Capital*, donde describió los orígenes violentos del capitalismo. La violencia era necesaria porque había que privar a los campesinos de la posibilidad de reproducirse fuera del mercado, algo a lo que no renunciaban voluntariamente. En otras palabras: había que *crear* dependencia del mercado, ya que los campesinos generalmente hacían lo que podían para evitar depender demasiado del mismo. En lugar de producir exclusivamente para el mercado, preferían producir para su propia subsistencia, pues lo primero exigía especialización para seguir siendo competitivos, y debido a la naturaleza impredecible de la producción agrícola, entre otros factores, la especialización significaba vulnerabilidad. Como explica Brenner (2007, p. 68) «[d]ada la incertidumbre de la cosecha y el coste inaceptable del "fracaso empresarial" —a saber, la posibilidad de morir de hambre—, los campesinos no podían permitirse adoptar la maximización del valor de cambio a través de la especialización como regla de reproducción y adoptaron en su lugar la regla de "lo primero es la seguridad" o "producir para subsistir"». Producir exclusivamente para el mercado también entraba en conflicto con las estructuras familiares dominantes a principios de la Edad Moderna, donde las familias numerosas eran necesarias para «asegurarse contra la enfermedad y la vejez en una sociedad en la que no existía ninguna institución en la que pudieran confiar fuera de la familia» (R. Brenner, 2007, p. 68).

Así pues, los campesinos tenían buenas razones para resistirse a depender del mercado, y eso fue exactamente lo que hicieron (R. Brenner, 1987a, 1987b, 2007; Wood, 2002). Sin embargo, ni siquiera la desposesión de los campesinos fue suficiente para garantizar un flujo constante de fuerza de trabajo explotable en el mercado. En lugar de vender su capacidad de trabajo, los desposeídos estaban, en palabras de Marx, «más inclinados a convertirse en vagabundos, ladrones y mendigos» (G: 736). «En los siglos XVI y XVII, el odio al trabajo asalariado era», como explica Silvia Federici (2004, p. 136), «tan intenso que muchos proletarios

preferían arriesgarse a la horca».

Por lo tanto, el Estado tuvo que intervenir y castigar a los mendigos, vagabundos y otros que se negaban a trabajar. He aquí el resumen de Marx: «Así fue como primero se expropió por la fuerza a los campesinos de la tierra, se les expulsó de sus hogares, se les convirtió en vagabundos y luego se les azotó, marcó y torturó mediante leyes grotescamente terroríficas que aceptaban la disciplina necesaria para el sistema de trabajo asalariado» (C1: 899).

Sin embargo, no solo se obligó violentamente a los trabajadores asalariados a adaptarse a la producción capitalista. También hubo que emprender lo que Federici denomina una «guerra contra las mujeres» para obligarlas a aceptar la separación capitalista entre la producción de mercancías y la reproducción de la fuerza de trabajo, una separación en la que las mujeres eran asignadas a la esfera doméstica y a la «doble dependencia» del capital a través del salario masculino (Federici, 2004, pp. 88, 97).

Los estudios históricos sobre el origen del capitalismo demuestran que este no fue el resultado de actos voluntarios de los individuos. El capitalismo no surgió porque a la naturaleza humana se le permitiera por fin desplegar su «propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra», como decía Adam Smith, sino porque unas personas obligaron violentamente a otras a depender de los mercados. El análisis de la *reproducción* del capitalismo demuestra, como veremos, que una vez establecido, el capitalismo impide sistemáticamente que los individuos opten por salir de él.

EL CONCEPTO DE CLASE

En la progresión dialéctica de las categorías en *El Capital*, las clases solo entran en escena en el capítulo sexto, tras la introducción del concepto de capital. Marx comienza, aunque no con estas palabras, con el análisis de las relaciones horizontales entre las unidades de producción, expresadas en la forma de mercancía de los productos del trabajo, antes de proceder a las relaciones de clase verticales subyacentes a la forma de capital. En el capítulo nueve veremos cómo esto ha llevado a algunos marxistas a concluir erróneamente que la dominación de clase capitalista no es más que la manifestación de una forma más primaria de dominación social, a saber, la dominación de *todos* por la forma valor. En realidad, sin embargo, la dominación de clase ya está implícita en la forma mercancía. Como Marx subraya repetidamente: «[s]olo allí donde el trabajo asalariado es su base, la producción de mercancías se impone a la sociedad en su conjunto» (C1: 733; véase también 274, 557). Esto es lo que demuestra al derivar conceptualmente la necesidad de la mercantilización de la fuerza de trabajo de la generalización de la forma mercancía a través de un conjunto de argumentos dialécticos interconectados (véase Ellmers, 2009; Heinrich, 1999a, p. 263s; Mau, 2018b).

El modo de producción capitalista presupone la «existencia de una clase que no posee otra cosa que su capacidad de trabajo» (9: 213); solo cuando exista tal clase podrá el capitalista *in spe* comprar fuerza de trabajo en el mercado. Pero ¿qué significa exactamente «clase» aquí? Muchos estudiosos han señalado que «la propia discusión de Marx sobre el concepto de clase es notoriamente asistemática» (Callinicos, 2004, p. 52). Es común distinguir entre concepciones «objetivas» y «subjetivas» de clase, o clase «en sí» y clase «para sí», como dice Marx en *La miseria*

de la filosofía (6: 211). Como concepto subjetivo, «clase» se refiere a un grupo de personas que se identifican como tales sobre la base de experiencias y/o intereses compartidos. Como concepto objetivo, se refiere a una posición en el orden social, independientemente de que las personas se identifiquen o no con la posición que ocupan. Además de esta distinción, también es común distinguir entre concepciones empíricas y estructurales de clase: mientras que la primera distingue entre clases basándose en criterios puramente empíricos, como la renta o la riqueza, la segunda define las clases con referencia a la estructura social de una sociedad determinada.[88] Estos conceptos no tienen por qué ser mutuamente excluyentes, y en lugar de buscar un *único* concepto correcto de clase, deberíamos dejar que su significado preciso dependa de *qué* queramos estudiar y de *cómo* queramos estudiarlo. Lo que me interesa aquí es la forma de dominación de clase presupuesta por la estructura central del modo de producción capitalista y no, por ejemplo, las clases como actores políticos conscientes o una composición de clase históricamente específica; en otras palabras, me interesa la clase en un sentido objetivo y estructural. El tipo de pregunta que busco responder es: si el poder del capital presupone una forma específica de dominación de clase, ¿quién es la parte dominante y quién la dominada? ¿Cuál es el criterio para distinguirlos? Y ¿cómo se ejerce esta dominación?

El capital necesita trabajadores. Una oferta constante de fuerza de trabajo presupone que las personas necesarias como trabajadores asalariados se vean privadas de la posibilidad de reproducirse fuera del mercado. Esto, a su vez, presupone la desposesión de todos los que potencialmente podrían mantener a los que los capitalistas necesitan como trabajadores asalariados. Dicho de otro modo, *el conjunto de personas que dependen del mercado* no es necesariamente idéntico al conjunto de *personas que el capital necesita como trabajadores asalariados*; este último es solo un subconjunto del primero. Si queremos comprender la dominación de clase fundamental que subyace al modo de producción capitalista, tenemos que evitar definir la clase en términos de *explotación*. Wood, por ejemplo, sitúa sistemáticamente en el centro de su análisis la relación entre los productores directos y los apropiadores de su excedente de trabajo (Wood, 2016, p. 33). Inspirándose en un pasaje muy citado del tercer volumen de *El Capital*, según el cual «la forma económica específica en la que el trabajo excedente no remunerado se extrae de los *productores directos* determina la relación de dominación y servidumbre» (M: 778), trata la clase como una relación entre explotadores y explotados. Obviamente, este es un aspecto enormemente importante de la dominación de clase en el capitalismo, pero también es demasiado limitado. La relación de explotación se basa en una dominación de clase más amplia enraizada no en la extracción de trabajo excedente sino en *la relación con los medios de producción*. Esto no significa negar la centralidad de la relación de explotación; después de todo, es lo único que realmente le importa al capital. En el capítulo diez examinaré la forma específica de dominación de clase implicada en la relación de explotación en el punto de producción. Aquí, sin embargo, me interesa la estructura de clases que presupone dicha relación. En este contexto, la dominación de clase se refiere a la relación entre *los que controlan las condiciones de reproducción social* y *los que están excluidos del acceso directo a las condiciones de reproducción social*. «Clase» denota, por tanto, *la relación de un grupo de personas con las condiciones de reproducción social*. El capitalismo se basa en una relación de poder entre los «poseedores de las condiciones de producción, los cuales gobiernan, y los que carecen de propiedad» (30: 196), y la clase dominante gobierna

porque es la clase «cuyas condiciones son las condiciones de toda la sociedad» (5: 413; I.5: 470).[89]

Definir la clase en términos de explotación no solo es inadecuado para desarrollar una comprensión de la dominación de clase que presupone el capitalismo, sino que también corre el riesgo de reforzar la tendencia a considerar las luchas de los trabajadores asalariados —y especialmente de los trabajadores industriales— como la única lucha de clase real. Entender la clase como una relación compartida con las condiciones de reproducción social, por el contrario, nos permite ampliar nuestra noción de lucha de clases y ver cómo las luchas en todo el ámbito social pueden formar parte del mismo proyecto político: arrancar las condiciones de vida de las garras del capital. Así, nos permite ver que la crisis de los movimientos obreros clásicos en la era neoliberal no equivale necesariamente a la desaparición de la lucha de clases, sino que más bien señala un cambio en la composición de clase y en las formas de lucha de clases.[90]

PROLETARIOS Y TRABAJADORES

La subsunción de la reproducción social bajo la lógica de la valorización presupone el sometimiento de aquellos privados del acceso a los medios de producción fuera del mercado a aquellos que controlan estos medios de producción; es decir, el sometimiento del proletariado a la clase capitalista. Prefiero hablar de «proletariado» y «proletarios» en lugar de «clase obrera» y «trabajadores», ya que no todos los que dependen del capital para su supervivencia trabajan —o tienen la capacidad de hacerlo—. *Lo que define la condición proletaria no es el trabajo, sino la escisión radical entre la vida y sus condiciones*. El sujeto proletario es, en palabras de Marx, una «nuda vida» o un «mero sujeto» separado de sus condiciones objetivas (6: 499; 30: 38). Marx también se refiere a esto como «*pobreza absoluta*», que entiende «no como escasez, sino como exclusión total de la riqueza objetiva» (G: 296; 30: 39s).

La noción de pobreza no es una mera cuestión de nivel de vida en un sentido cuantitativo directo. Se trata más bien de un concepto *cualitativo* de pobreza que no se refiere a *cuánto* se tiene, sino a *cómo* se tiene lo que se tiene. El capitalismo es la institucionalización de la inseguridad; incluso un asalariado relativamente bien pagado que vive en un Estado del bienestar socialdemócrata depende de un sistema económico que es sistemáticamente propenso a convulsiones violentas, colapsos repentinos y depresiones prolongadas. Esto es lo que significa la pobreza absoluta.

La proletarización es necesaria para establecer la relación de capital, es decir, la relación entre los proletarios que venden su fuerza de trabajo y los capitalistas que la compran. Sin embargo, no todos los proletarios venden su fuerza de trabajo, y muchos de los que lo hacen también trabajan fuera de la relación salarial. Es un gran mérito de las feministas marxistas haber demostrado que el capitalismo siempre ha dependido de una enorme cantidad de trabajo reproductivo no asalariado que tiene lugar fuera de los circuitos inmediatos del capital y que, sin embargo, es necesario para que este funcione. La división históricamente única entre la producción de mercancías y la producción de personas es una fuente importante de la opresión de las mujeres en la sociedad capitalista, y la analizaremos más detenidamente en el próximo capítulo. No obstante, antes de llegar a eso, tenemos que examinar los mecanismos que obligan a una parte del proletariado a vender su capacidad de trabajo.

Como ya se ha dicho, la mera desposesión no basta para garantizar un flujo constante de fuerza de trabajo hacia el mercado. En un pasaje significativo de los *Grundrisse*, que ya he citado por partes, Marx señala que:

> [l]os desprovistos de propiedad están más inclinados a convertirse en vagabundos, ladrones y mendigos que en trabajadores. Esto último solo se normaliza en el modo desarrollado de producción del capital. En la prehistoria del capital, se empleaba la coacción del Estado para transformar a los sin propiedad en *trabajadores* en condiciones ventajosas para el capital, las cuales todavía no se imponen aquí a los trabajadores por mor de la competencia entre sí. (G: 736)

Lo importante a tener en cuenta aquí es la distinción entre *no tener propiedad* y ser un *trabajador*: el proletario no se convierte automáticamente en un trabajador, tiene que ser *convertido en* un trabajador.[91] Aquí vemos por qué es importante rechazar uno de los supuestos comunes a muchas de las teorías dominantes del poder que he discutido en el primer capítulo, a saber, que la identidad de los sujetos implicados en una relación de poder se constituye independientemente de esa relación. Si examinamos la relación entre el trabajador y el capitalista sin preguntarnos *por qué el trabajador es un trabajador* en primer lugar, perdemos de vista un aspecto importante del poder del capital. El trabajador no es simplemente un vestigio negativo; es más bien una forma específica de subjetividad, un resultado positivo de las relaciones de producción capitalistas: «La posición del individuo como *trabajador*, en esta desnudez, es en sí misma», como dice Marx en los *Grundrisse*, «un producto de la *historia*» (G: 472). Entonces, ¿cómo se produce esta transformación?

En cierto sentido, todo este libro puede leerse como una respuesta a esa pregunta. En los capítulos siguientes veremos que, en parte, es el resultado de mecanismos y procesos como las presiones competitivas del mercado (capítulos octavo y noveno), la subsunción real del trabajo y la naturaleza (capítulos décimo y undécimo) y la amenaza del desempleo y las crisis (capítulo decimotercero). Sin embargo, subyace a todas estas formas de poder a través de las cuales los seres humanos se transforman en trabajadores una condición fundamental del modo de producción capitalista: *la separación radical entre la vida y sus condiciones que permite al capital insertarse como mediador entre ambas*. El proletario es una «mera posibilidad» o una «nuda *capacidad de trabajo vivo*» (G: 454, 604) y, al aislar las capacidades de las condiciones de su realización, *el capital se convierte en la lógica que rige la traducción de la posibilidad en actualidad*. Este es el nivel más fundamental del poder económico del capital: «el trabajador libre solo puede», como explica Marx, «satisfacer sus necesidades vitales en la medida en que venda su [fuerza de] trabajo; de ahí que se vea *obligado a ello por su propio interés, no por compulsión externa*» (30: 198; énfasis añadido). La valorización del valor *se inyecta en el metabolismo humano*, haciendo de *la reproducción del capital la condición de la reproducción de la vida*. Por eso los trabajadores «se ven *obligados* a venderse *voluntariamente*», como dice Marx en una fórmula que capta muy bien la naturaleza paradójica y engañosa del poder capitalista (C1: 899; énfasis añadido). En 1786, el médico y economista británico Joseph Townsend comprendió claramente la utilidad de esta compulsión muda:

> El hambre domará a los animales más feroces, enseñará decencia y civismo, obediencia y sujeción, a los más perversos. En general, es solo el hambre lo que puede incitarlos [a los pobres] a trabajar; sin embargo, nuestras leyes han dicho que nunca

> pasarán hambre. Las leyes, hay que confesarlo, también han dicho que se les obligará a trabajar. Pero entonces la coacción legal va acompañada de muchos problemas, violencia y ruido: mientras que el hambre no solo es una presión pacífica, silenciosa e incesante, sino que, como el fin más natural para la industria y el trabajo, suscita los esfuerzos más poderosos; y, cuando se satisface con la generosidad ajena, sienta bases duraderas y seguras para la buena voluntad y la gratitud.

Podríamos especular si esta cita de la *Disertación sobre las Leyes de Pobres* de Townsend, con la oposición que hace entre «violencia y ruido», por un lado, y «presión silenciosa e incesante», por el otro, fue la fuente de inspiración para el pasaje de *El Capital* del que este libro deriva su título.[92] Marx lo cita en varios manuscritos que abarcan un período de casi dos décadas. En un cuaderno de 1851 extrajo este pasaje, subrayando la parte en la que Townsend escribe que «el hambre no es solo una presión pacífica, silenciosa e incesante, sino que, como el fin más natural de la industria y el trabajo, suscita los esfuerzos más poderosos» (IV.9: 215). Más tarde utilizó esta cita «exhaustivamente brutal» en los *Grundrisse,* los *Manuscritos de 1861-63* y el volumen uno de *El Capital* (G: 845; 30: 205; C1: 800). En los *Manuscritos de 1861-63*, aparece inmediatamente después de un párrafo en el que Marx hace hincapié en la naturaleza específica del poder económico:

> La relación que obliga al trabajador a realizar plustrabajo es el hecho de que las condiciones de su trabajo existen frente a él como capital. No está sometido a ninguna compulsión externa, pero para vivir —en un mundo en el que las mercancías están determinadas por su valor— está obligado a vender su capacidad de trabajo como mercancía, mientras que la valorización de esta capacidad de trabajo por encima de su propio valor es prerrogativa del capital. (30: 204)

Esto nos dice dos cosas importantes sobre el poder. En primer lugar, pone de manifiesto lo inadecuado de suponer que el poder es una relación inmediata entre dos agentes sociales. A diferencia de la violencia o la ideología, la «presión silenciosa e incesante» de las relaciones de propiedad no se dirige directamente al trabajador, sino al entorno material del trabajador o, más concretamente, a las condiciones materiales de reproducción. De este modo, se pone de relieve que el poder también puede ejercerse a través del control sobre cualquier cosa que «*constituya parte del entorno significativo de otro actor*», como dice Richard Adams (1975, p. 12) (véase también Wartenberg, 1990, p. 85). En segundo lugar, también demuestra que el poder, en palabras de Foucault (2002d, p. 342), «solo se ejerce sobre sujetos libres». El poder del capital no solo *impide* que la trabajadora siga su voluntad —que también —, principalmente facilita cierta forma en la que pueda realmente seguir esa voluntad. La compulsión muda solo funciona porque el trabajador *quiere vivir*: únicamente por eso puede el capital exigir el plustrabajo a cambio de los medios de vida.

ENDEUDAMIENTO TRASCENDENTAL

El trabajador existe como mera posibilidad «*fuera de las condiciones de su existencia*». El trabajador «tiene necesidades *actuales*», pero «la actividad de satisfacerlas solo la posee como una capacidad —una posibilidad— no objetiva [*gegenstandslose*] confinada dentro de su propia subjetividad» (30: 40; énfasis añadido). Esta conjunción de *potencialidad* y *actualidad* permite al capital insertarse como «la

mediación social como tal, a través de la cual el individuo accede a los medios de su reproducción» (G: 609, 607).

El trabajador no es simplemente una *nada*, sino que, en cierto sentido, es *menos que nada*: no solo está excluido de las condiciones de su existencia —es absolutamente pobre—, sino que también *debe su futuro* al capital. El sujeto-trabajador es un sujeto *endeudado*; bajo el capitalismo, la vida misma viene con la obligación de valorizar el valor, y por esta razón «el trabajador pertenece [*gehört*] al capital *antes* de haberse vendido al capitalista» (C1: 723; énfasis añadido). Como Marx señala perspicazmente, la acumulación de capital es «una acumulación de títulos de propiedad sobre el trabajo» (G: 367) o, dicho de otro modo:

> una *letra de cambio sobre el trabajo futuro*. Como tal, es indiferente que exista en forma de bonos de valor, títulos de crédito, etc. Puede sustituirse por cualquier otro título. Al igual que el acreedor estatal con sus cupones, todo capitalista posee una letra de cambio sobre el trabajo futuro en su valor recién adquirido y, al apropiarse del trabajo presente, ya se ha apropiado del trabajo futuro. La acumulación de capital en forma de dinero no es en absoluto una acumulación material de las condiciones materiales del trabajo. Es más bien una *acumulación de títulos de propiedad sobre el trabajo* (34:12).[93]

En el nivel más básico, entonces, el capital participa no solo en el trabajo *presente*, sino también en el *futuro*, y «mediante la apropiación del trabajo en curso ya [se] ha apropiado al mismo tiempo del trabajo futuro» (G: 367). La deuda contraída por el trabajador al nacer es, pues, una especie de *deuda trascendental* en el sentido de que forma parte de las condiciones de posibilidad necesarias para la reproducción social en una sociedad regida por la lógica del capital.

Esta deuda es la presencia continua de los orígenes históricos del capitalismo; es la existencia del pasado *en* el presente. La creación histórica de la relación de capital puede considerarse, por tanto, como el nacimiento de una deuda que hereda cada nueva generación de proletarios. En su nivel más básico, la deuda es una *promesa de pago* (Lazzarato, 2012, p. 39). Desde esta perspectiva, el plustrabajo es una especie de interés que el trabajador tiene que pagar para poder vivir: «el trabajador asalariado solo tiene permiso [...] *para vivir* en la medida en que trabaja durante cierto tiempo gratis para el capitalista», como dice Marx (24: 92). Esta deuda trascendental es la base del capital a interés, en el que:

> [t]oda la riqueza que pueda producirse pertenece al capital [...], y todo lo que ha recibido hasta ahora no es más que un primer pago para su «muy absorbente» apetito. Por sus propias leyes inherentes, todo el trabajo excedente que la raza humana pueda suministrar alguna vez pertenece a él, *Moloch*. (M: 498)

En su raíz, el capital es, por tanto, una relación de deuda, y la deuda no es solo «una nueva técnica de poder» perteneciente al capitalismo financiero de la era neoliberal (Lazzarato, 2015, p. 69). Puede que sea cierto que «el hombre endeudado» es «la figura subjetiva del capitalismo actual» (Lazzarato, 2012, p. 38) —y sin duda es cierto que la deuda ha adoptado nuevas formas y funciones en la era neoliberal—, pero es importante reconocer que el sujeto trascendentalmente endeudado ha formado parte del capitalismo desde sus inicios.

Como *promesa* de pago, la deuda implica una determinada configuración de la temporalidad. Toda relación de deuda es un intento de «neutralizar el tiempo», es decir, de reducir «el futuro y sus posibilidades a las relaciones de poder actuales» (Lazzarato, 2012, p. 45s). Una relación de deuda es, por tanto, una relación de poder en la que el *futuro* está sometido al presente. Además de esto, sin embargo, debemos tener en cuenta que el capital es «el dominio del pasado, del trabajo muerto sobre el vivo» o, como dice Marx en el *Manifiesto*: «En la sociedad burguesa, el pasado domina el presente» (R: 988; 6: 499; véase también M: 500). En otras palabras, el *poder del capital se basa en un desplazamiento temporal en el que el pasado se apropia del futuro para subyugar y neutralizar el presente.*

DOMINACIÓN IMPERSONAL DE CLASE

La transformación de las personas en trabajadores absolutamente pobres y trascendentalmente endeudados las vincula al capital *como tal*, no a un capitalista en particular. Por eso el poder del capital es una forma *impersonal* de poder, a diferencia de las relaciones *personales* de dependencia tan frecuentes en los modos de producción precapitalistas; mientras que el esclavo, por ejemplo, «es propiedad de un *amo* particular; el obrero debe, en efecto, venderse al capital, pero no a un capitalista particular» (R: 1032; 6: 499). Como explica Marx en Trabajo asalariado y capital:

> El obrero abandona al capitalista al que se ha contratado cuando quiere y el capitalista lo despide cuando lo considera oportuno, en cuanto ya no obtiene de él ninguna utilidad o la utilidad prevista. Pero el obrero, cuya única fuente de subsistencia es la venta de su [fuerza de] trabajo, no puede abandonar a *toda la clase de los compradores*, es decir, *la clase capitalista*, sin renunciar a su existencia. *No pertenece a tal o cual burgués, sino a la burguesía, a la clase burguesa*, y lo que le incumbe es deshacerse de sí mismo, es decir, encontrar un comprador dentro de esta clase burguesa. (9: 203)

Aquí empezamos a vislumbrar la forma en que las relaciones *horizontales* entre capitalistas median en la relación *vertical* de clase entre el trabajador y el capitalista: puesto que la clase dominante está dividida en unidades de producción autónomas y competidoras, el trabajador puede elegir a quién quiere vender su fuerza de trabajo. Analizaré estas relaciones horizontales en los capítulos ocho y nueve; por ahora, lo importante es observar que el carácter *impersonal* de la dominación de *clase* capitalista es en parte el resultado de la intersección de la escisión entre la vida y sus condiciones y la escisión entre las diferentes unidades de producción en un sistema de mercado. Debido a esta superposición de dos escisiones, el capitalismo es un sistema de dominación de *clase* en un sentido más fuerte de lo que eran las sociedades precapitalistas; solo en el capitalismo los productores están sometidos a una *clase como tal* y no a los miembros particulares de la clase dominante. La relación de capital es, como dice Marx, «*una relación de compulsión* [*Zwangsverhältnis*] no basada en relaciones personales de dominación y dependencia, sino simplemente en funciones económicas diferentes» (R: 1021).

La dominación de clase capitalista presupone y reproduce una forma de individualidad históricamente única; el proletario es «una *abstracción* [...] despojada de toda objetividad» (G: 295s). Esto es resultado tanto de la escisión entre la vida y sus condiciones y la relación impersonal con la clase dominante como de las fuerzas centrífugas de la competencia y de los auges y caídas de los ciclos económicos. La atomización de la sociedad burguesa es un tema recurrente en los escritos de Marx, desde la temprana crítica de los derechos humanos como derechos del «*ciudadano abstracto*» en *La cuestión judía* hasta el análisis de las relaciones «puramente atomizantes» entre los agentes del mercado en *El Capital* (3: 167; C1: 187). Marx siempre ridiculiza las robinsonadas que pueblan los escritos de los economistas políticos, pero no para descartar su ontología social individualista como una simple percepción falsa de la realidad; la cuestión es más bien que lo que ellos perciben como «planteado por la naturaleza» es en realidad un «resultado histórico», y que el individuo creado por «esta sociedad de libre competencia» está tan integrado en las relaciones sociales como lo estaban las personas en las sociedades precapitalistas (G:

83; véase también G: 156; 5: 5, 78, 87). En cierto sentido, podríamos incluso decir que en el capitalismo las personas están inmersas en relaciones sociales en un grado históricamente único, ya que el individuo no solo está inserto en relaciones personales en una comunidad local, ciudad, región o país, sino que está, inmediatamente y a diario, integrado en un sistema económico global en el que las cosas que ocurren en el otro lado del planeta pueden muy bien afectar a su vida de una manera mucho más significativa que lo que ocurre en la puerta de al lado. Por lo tanto, Marx subraya que los individuos modernos son «individuos abstractos, que, sin embargo, por este mismo hecho están en condiciones de entrar en relación unos con otros como *individuos*» (5: 87; I.5: 111). El individuo no es un residuo de la disolución de los vínculos sociales precapitalistas; es una forma de subjetividad socialmente constituida (Murray, 2016, p. 37; Campbell, 2004, p. 80s). El capital se esfuerza por disolver cualquier vínculo que inhiba su movimiento para volver a conectar las partes de acuerdo con la lógica de la valorización; aísla la nuda vida de la proletaria para volver a conectarla a sus condiciones por medio del dinero, que se convierte así en «el procurador [*Kuppler*] entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del ser humano» (3: 323). *El dominio del capital no es la disolución de la comunidad como tal, sino una forma históricamente nueva de comunidad basada en el cuerpo proletario amputado y separado de sus condiciones objetivas como su componente más pequeño*; «[e]l dinero se convierte así, directa y simultáneamente, en la comunidad real [*Gemeinwesen*], ya que es la sustancia general de la supervivencia de todos y, al mismo tiempo, el producto social de todos» (G: 225s; véase también 509).[94]

UNIDAD EN LA SEPARACIÓN

Del mismo modo que debemos evitar entender al individuo burgués como ausencia de socialidad, tampoco hay que entender la diferencia entre las relaciones de producción capitalistas y precapitalistas como una simple oposición entre *separación* y *no separación* o *unidad* de los productores inmediatos y los medios de producción. La idea de que el capitalismo se basa en tal separación es una de las afirmaciones más universalmente aceptadas entre los marxistas. Frases como la siguiente se pueden encontrar en todos los escritos de Marx: «La relación de capital presupone una separación completa entre los trabajadores y la propiedad de las condiciones para la realización de su trabajo» (C1: 874).[95]

Esto se suele contrastar con los modos de producción precapitalistas, y especialmente con el feudalismo, donde había una unidad de los productores y los medios de producción. Aunque no pretendo discutir esto, es vital ser preciso sobre el significado de «unidad» y «separación» implicado en estas afirmaciones. Como vimos en el último capítulo, los seres humanos están, a nivel ontológico, constitutivamente separados de las condiciones de su reproducción. No existe una unidad *natural* entre los seres humanos y el resto de la naturaleza, por lo que es importante reconocer que la relación entre los productores y los medios de producción en el feudalismo estaba tan mediada socialmente como en el capitalismo.

Si en el feudalismo existía una conexión relativamente estable entre la vida y sus condiciones, ello no se debía a la naturalidad de dicha conexión. Como explica Brenner (2007, p. 63), la posesión campesina feudal solo fue posible gracias a la «autoorganización de los aldeanos [...] en una comunidad política consciente». La

conexión entre la vida y sus condiciones *era* mucho más estable y segura en el feudalismo que en el capitalismo, pero en lugar de ser el resultado del carácter natural e inmediato de tal conexión, lo era de luchas políticas.

Por ende, debemos evitar representar la transición del feudalismo al capitalismo como una especie de nueva versión económica del mito del amor de Aristófanes en el *Simposio* de Platón, es decir, como una disolución de la unidad original del hombre y la tierra. La clave para evitar esto es ver cómo la separación capitalista y la no separación precapitalista son formas diferentes de organizar la *conexión* necesaria entre el trabajo y sus condiciones. Marx lo expresa muy bien en uno de los manuscritos para el segundo libro de *El Capital*:

> Cualquiera que sea la forma social de producción, los trabajadores y los medios de producción siguen siendo siempre sus factores. Pero si se encuentran en un estado de separación mutua, solo son factores de producción en potencia. Para que tenga lugar cualquier producción, deben estar conectados. La forma y el modo particular en que se efectúa esta conexión es lo que distingue las diversas épocas económicas de la estructura social. En el presente caso, la separación del trabajador libre de sus medios de producción es el punto de partida dado, y hemos visto cómo y bajo qué condiciones ambos llegan a unirse en manos del capitalista, esto es, como su capital en su modo productivo de existencia. (C2: 120; II.11: 672)

Este hincapié en las conexiones necesarias e históricamente variables entre el trabajo y sus condiciones nos permite especificar la diferencia entre la compulsión muda de la relación de capital y los mecanismos de poder a través de los cuales se sostenían las jerarquías de clase precapitalistas. En el caso de la esclavitud, el poder del explotador se basa en la *conexión* íntima y permanente entre el productor (el esclavo) y los medios de producción; el esclavo es propiedad inmediata del esclavista del mismo modo en que lo son los medios de producción. El poder del señor feudal se basaba igualmente en una conexión estable entre los campesinos y los medios de producción; «los señores no podían, por regla general, considerar de su propio interés separar a sus campesinos de los medios de subsistencia» (R. Brenner, 2007, p. 64).

Por esta razón, tuvieron que emplear (la amenaza de) la coacción directa y física para obligar a los campesinos a realizar el trabajo excedente. A diferencia de estos modos de dominación precapitalistas, el poder de la clase capitalista se basa en la *separación* permanente de los productores de los medios de producción y subsistencia, así como unos de otros. No obstante, esta separación es también el «punto de partida» de su reconexión temporal y precaria a través del capital, como deja claro Marx en el pasaje que acabo de citar. El capitalismo se basa, pues, en una «unidad-en-la-separación», por utilizar la expresión de Endnotes (2015a, p. 180; Benanav & Clegg, 2018). En este modo de producción, *los proletarios están temporalmente conectados a las condiciones de su vida a través de las mismas relaciones sociales que aseguran su separación permanente de ellas*.

PODER TRASCENDENTAL

Debido a esta peculiar unidad de separación y unidad, la clase dominante no necesita emplear la violencia para obligar a los trabajadores a realizar plustrabajo:

> el esclavo solo trabaja bajo el impulso del miedo externo, pero no por *su propia existencia*, que no le pertenece y, sin embargo, está *garantizada*. El trabajador libre, por el contrario, es impulsado por sus necesidades [...]. La *continuidad de la relación* entre esclavo y esclavista se mantiene por la compulsión directa que se ejerce sobre el esclavo. El trabajador libre, en cambio, debe preservarla por sí mismo, ya que su existencia y la de su familia dependen de que renueve constantemente la venta de su capacidad de trabajo al capitalista. (34: 98s)

Así, mientras que el «esclavo romano estaba sujeto por cadenas», el «trabajador asalariado está atado a su dueño por hilos invisibles» (C1: 719; véase también 30: 197). Este tipo de dominación opera en lo que Michael Hardt y Antonio Negri han denominado *el plano trascendental del poder*. Según ellos, hay una tendencia en las «concepciones contemporáneas del poder» —su principal objetivo es Giorgio Agamben— a pensar el poder de la manera contra la que Foucault advirtió: como algo *trascendente*, que gobierna la sociedad desde arriba o desde fuera (Hardt y Negri, 2011, p. 3). En lugar del giro de Foucault hacia la *inmanencia* del poder, sin embargo, Hardt y Negri nos invitan a sustituir «el excesivo enfoque en el concepto de soberanía» por un análisis del plano *trascendental* del poder, con el que se refieren a las relaciones sociales a través de las cuales se estructuran «las condiciones de posibilidad de la vida social» (Hardt & Negri, 2011, pp. 4, 6). Entienden explícitamente este cambio de perspectiva como análogo a la revolución copernicana de Kant. Para Kant, el reino *trascendente* es lo que está *más allá* del campo de las experiencias posibles, es decir, los problemas metafísicos que aborda en la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Lo *trascendental*, por su parte, concierne a *las condiciones de posibilidad* del campo de las experiencias posibles.

El espacio y el tiempo, por ejemplo, son formas trascendentales de la intuición, lo que significa que son condiciones de posibilidad de lo que puede aparecérsenos en la experiencia. En otras palabras, mientras que lo *trascendente* está *más allá* del campo de la inmanencia, lo *trascendental* es lo que es lógicamente *anterior* a este campo. Hardt y Negri transponen este esquema conceptual a las relaciones de poder y sostienen que nuestra atención principal debería centrarse en «el plano trascendental del poder, donde la ley y el capital son las fuerzas primarias» (Hardt y Negri, 2011, p. 6).

No está nada claro por qué sitúan el *derecho* en este nivel; después de todo, no es más que «la expresión jurídica de las relaciones de clase» (5: 342; I.5: 397). Sea como fuere, su utilización del esquema kantiano capta algo importante sobre el poder económico del capital. Mientras que el poder del señor feudal era un poder *trascendente* en el sentido de que se vinculaba a la producción de manera externa sin intervenir directamente en el proceso de trabajo, el poder del capital opera *escindiendo el metabolismo humano para gobernar las condiciones de la reconexión de sus momentos* —un mecanismo de poder que le permite prescindir del uso de la violencia inmediata en la extracción de plusvalor—.

«Tales poderes trascendentales», explican Hardt y Negri, «obligan a la obediencia no

a través del mandamiento de un soberano o incluso principalmente a través de la fuerza, sino más bien mediante la estructuración de las condiciones de posibilidad de la vida social» (Hardt y Negri, 2011, p. 6). *El poder económico del capital se basa, por tanto, en su capacidad para tomar la vida de raíz e insertarla en la lógica de la valorización.*[96] Hardt y Negri reducen todos los aspectos del poder del capital al nivel trascendental, pero como veremos en la tercera parte, el capital también opera en lo que podríamos llamar el nivel inmanente. El capital no solo estructura las condiciones de posibilidad de la reproducción social, sino que también interviene activamente en los procesos y actividades que conforman la reproducción social, desde el nivel más ínfimo en el lugar de trabajo hasta las reestructuraciones globales de todo el sistema capitalista.

UNA FRACTURA BIOPOLÍTICA

Si una está familiarizada con la obra de Foucault y Agamben, cuesta no pensar en los conceptos de biopoder y biopolítica al leer las descripciones de Marx del proletario como una «nuda vida» separada de sus condiciones. ¿Es una mera coincidencia terminológica o nos dice algo sobre la relación entre la biopolítica y el modo de producción capitalista?

En el análisis de Foucault, el biopoder es una de las dos formas de poder características de la modernidad, junto con la *disciplina* (Foucault, 2004, p. 243s). Ambos se oponen al *poder soberano*, cuya esencia es «el derecho a decidir sobre la vida y la muerte» (Foucault, 1998, p. 135). El poder soberano se corresponde *mutatis mutandis* con el poder del señor feudal descrito por Marx; es, en palabras de Foucault, un «derecho de apoderamiento» basado en la ley, que a su vez se basa en la violencia: «La ley siempre remite a la espada» (Foucault, 1998, pp. 136, 144). Como mencioné en el primer capítulo, Foucault reprocha a la teoría política de su propia época estar atrapada en un paradigma soberano del poder. Si queremos comprender las formas modernas de poder, Foucault nos insta a «abandonar el modelo del Leviatán» en favor de un análisis de las «técnicas y tácticas de dominación» concretas (Foucault, 2004, p. 34). Si lo hacemos, veremos que el mundo moderno está construido sobre formas de poder que no encajan fácilmente en el paradigma de la soberanía.

El *poder disciplinario* es un conjunto de técnicas y métodos «que hicieron posible el control meticuloso de las operaciones del cuerpo, que aseguraron la sujeción constante de sus fuerzas y les impusieron una relación de docilidad-utilidad» (Foucault, 1991, p. 137). La disciplina es *individualizadora* y se dirige al *cuerpo* (Foucault, 1991, p. 136, 1998, p. 139, 2004, p. 242, 2012). Surgió en el siglo XVI y, más tarde, en el siglo XVIII, se complementó con el *biopoder* o la *biopolítica*, una tecnología de poder que no se dirige al cuerpo *individual*, sino al cuerpo de la *especie*.

A diferencia del derecho soberano a matar, la biopolítica se ocupa de la gestión, el control y la regulación positivas de la vida de la población (Foucault, 1998, p. 137). La biopolítica marca así la coyuntura histórica en la que la vida de la población se convirtió en el objetivo del poder político a través de técnicas y mecanismos relacionados con problemas como «la natalidad, la longevidad, la salud pública, la vivienda y la migración» (Foucault, 1998, p. 140, 2004, p. 243s, 2012).

Una de las paradojas del análisis de Foucault sobre la biopolítica es que tiende a

reeditar el tipo de análisis centrado en el Estado que el concepto de disciplina pretendía disipar. Sin duda, Foucault señala que las medidas biopolíticas no solo tienen lugar en el ámbito del Estado, sino también «en el ámbito subestatal, en toda una serie de instituciones subestatales como las instituciones médicas, los fondos de bienestar, los seguros, etc.» (Foucault, 2004, p. 250).

No obstante, como es típico en él, se limita a mencionarlo de pasada sin especificar qué instituciones tiene en mente y cómo se relacionan con el Estado. Las técnicas, medidas e instituciones biopolíticas que menciona con más frecuencia, como la vivienda, la higiene pública, las estadísticas, la migración, la tasa de reproducción, la fertilidad o la longevidad (Foucault, 1998, p. 140, 2004, p. 243, 2012), son todas cuestiones que tradicionalmente se han adscrito al ámbito del Estado. Visto en relación con la descripción de Foucault de la biopolítica como «control estatal de lo biológico» y una forma de «práctica gubernamental», creo que es justo concluir que la biopolítica en el sentido de Foucault se refiere a una forma de poder *estatal* (Foucault, 2004, p. 240, 2008, p. 317).

Foucault establece una conexión explícita entre disciplina, biopoder y capitalismo. La conexión entre el poder disciplinario y el capital industrial es bastante obvia, y Foucault llega incluso a concluir que fue el «crecimiento de un sistema capitalista [lo que] dio lugar a la modalidad específica del poder disciplinario» (Foucault, 1991, p. 221, 2002e, pp. 68s, 86, 2004, p. 36). También sostiene que existe una estrecha relación entre el biopoder y el capitalismo:

> Este biopoder fue sin duda un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; este último no habría sido posible sin la inserción controlada de los cuerpos en la maquinaria de producción y el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. (Foucault, 1998, p. 140s, véase también 2002s, p. 125, 2002c, p. 137)

Sin embargo, Foucault no tiene muy claro qué entiende por «capitalismo». En ocasiones se refiere a la «acumulación de capital» y a los «beneficios», pero en general parece identificarlo con el capitalismo industrial de finales del siglo XVIII y el siglo XIX (Foucault, 2002d, p. 344, 2002e, p. 86s). El único lugar en el que la lógica del capital aparece realmente en los análisis de Foucault es cuando examina la fábrica como espacio disciplinario.

Al identificar el capitalismo con un régimen laboral específico definido por una determinada tecnología y el carácter concreto del proceso laboral correspondiente, empero, Foucault pasa por alto la *lógica social* que rige estos procesos. Aquí vemos las consecuencias de la negativa de Foucault —discutida en el capítulo uno— a tener en cuenta las relaciones de propiedad en su análisis de las formas modernas de poder. Debido a esta omisión, separa artificialmente las expresiones del poder del capital en la fábrica (disciplina) y el Estado (biopoder) de su causa subyacente: las relaciones de propiedad capitalistas.

Federici (2004, p. 16) señala acertadamente que Foucault «no ofrece ninguna pista» sobre lo que condujo a la aparición del biopoder, pero que «si situamos este cambio en el contexto del auge del capitalismo, el enigma desaparece, ya que la promoción de las fuerzas vitales resulta no ser más que el resultado de una nueva preocupación por la acumulación y reproducción de la fuerza de trabajo». Por eso resulta fructífero combinar las visiones de Foucault y Marx.

Lo que el análisis del capitalismo de Marx nos dice es por qué la vida de la población tuvo que convertirse en una preocupación central de la política estatal. Desde este punto de vista, la biopolítica puede verse como una respuesta a la separación radical de la vida de sus condiciones en la raíz de las relaciones de producción capitalistas. El capitalismo introduce una inseguridad históricamente única en el nivel más fundamental de la reproducción social, y por esta razón el Estado tiene que asumir la tarea de administrar la vida de la población. Dado que el objetivo de la producción capitalista es la acumulación de riqueza en su forma monetaria y no la satisfacción de las necesidades humanas, la producción capitalista conduce con frecuencia al socavamiento de la vida de los trabajadores de cuya vida depende en última instancia. Un buen ejemplo es la lucha por la duración de la jornada laboral en la industria británica de mediados del siglo XIX, que Marx narra en el capítulo diez del primer volumen de *El Capital*: el «voraz apetito de los capitalistas por el plustrabajo» amenazaba la reproducción de la fuerza de trabajo hasta tal punto que el Estado tuvo que intervenir e imponer límites legales a la duración de la jornada laboral. Podrían citarse otros ejemplos históricos, como la higiene pública, la vivienda, la educación, la asistencia a los pobres, etc., como respuesta a la rápida urbanización provocada por la industrialización capitalista.

Para comprender mejor la relación entre capitalismo y biopolítica, recurramos al influyente análisis de Agamben sobre la biopolítica occidental. Agamben presenta su grandioso proyecto *Homo Sacer*, que consta de nueve libros publicados entre 1995 y 2014, como una «investigación sobre la genealogía —o, como solía decirse, la *naturaleza*— del poder en Occidente» (Agamben, 2011, p. xi). En su propia comprensión, este proyecto es esencialmente una continuación de la obra de Foucault. Según Agamben, la teoría del poder de Foucault contiene dos «directrices de búsqueda» paralelas: por un lado, el análisis de las técnicas políticas y, por otro, «las *tecnologías del yo*» (Agamben, 1998, p. 5). Agamben sostiene que ambas directrices paralelas remiten a un «centro común» oculto o no examinado en los escritos de Foucault (Agamben, 1998, p. 5). Lo que Agamben descubre en este centro oculto es el problema de la *soberanía*, que, siguiendo a Carl Schmitt, define como la capacidad de decidir sobre el estado de excepción. Ya en este punto, se hace evidente que la concepción de Agamben de la biopolítica diverge dramáticamente de la de Foucault. Para Foucault, la biopolítica es una forma de poder distintivamente moderna que toma el relevo histórico al poder soberano. Para Agamben, sin embargo, la biopolítica está inextricablemente ligada al poder soberano: «*la producción de un cuerpo biopolítico es*», como él dice, «*la actividad original del poder soberano*» (Agamben, 1998, p. 6). En lugar de ser un fenómeno moderno, la biopolítica es, según Agamben, «tan antigua como la propia excepción soberana» (Agamben, 1998, p. 6). Sin embargo, lo que distingue a la modernidad es que «la excepción se convierte en regla en todas partes», como escribe en referencia a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia (Agamben, 1998, p. 9).[97]

Lo que Agamben descubre en la lógica de la soberanía es el aparato a través del cual la vida se enraiza en el poder. En el estado de excepción —que es, según Agamben, la esencia de la soberanía— el sujeto está expuesto a la ley al ser abandonado por ella; está incluido en la esfera de la ley en virtud de estar excluido de ella. Esta relación de inclusión-exclusión o abandono es el mecanismo a través del cual la vida se integra en la ley: «*La relación originaria de la ley con la vida no es la aplicación, sino el Abandono*» (Agamben, 1998, p. 29, 2005). La vida que queda atrapada en la red de la ley a través de la excepción soberana es lo que Agamben denomina una *nuda* o

mera vida, con lo que se refiere a una vida separada de su forma, reducida al mero hecho de estar viva en un sentido biológico. Esto se capta paradigmáticamente en el *homo sacer*, una categoría jurídica del derecho romano que se refiere a las personas «que *pueden ser asesinadas y, sin embargo, no sacrificadas*» (Agamben, 1998, p. 8). La esencia de la soberanía es, por tanto, la capacidad de instituir la excepción a través de la cual los sujetos de derecho son desnudados y expuestos a la violencia soberana.

Este breve resumen de la concepción de Agamben de la biopolítica y la soberanía es suficiente para permitirnos identificar sus problemas fundamentales y ver cómo podemos evitarlos inspirándonos en la crítica de Marx a la economía política. Agamben señala correctamente que el aislamiento de algo parecido a la nuda vida es un elemento importante en la constitución de las relaciones de poder modernas, pero no logra identificar las causas y la naturaleza de la biopolítica moderna; en lugar de ser el resultado de una antigua lógica de soberanía, *el aislamiento biopolítico de la vida desnuda es una consecuencia de las relaciones de producción capitalistas*. El obstáculo que impide a Agamben ver esto es su concepción abstracta, esencialista y ahistórica del poder soberano del Estado. Lo que Marx dijo sobre los socialdemócratas alemanes en 1875 es aún más cierto en el caso de Agamben: en lugar de examinar la forma en que el Estado está moldeado por las relaciones de producción, «trata al Estado más bien como una entidad independiente» (24: 94). O, como dice Marx en sus notas críticas sobre la concepción profundamente ahistórica de la soberanía en la obra del jurista e historiador británico Henry Sumner Maine a principios de los 80: «el error básico es [...] que la superioridad política, cualquiera que sea su forma peculiar, se toma como algo que está por encima de la sociedad, algo que se basa solo en sí mismo» (E: 329s; véase también K. B. Anderson, 2016, p. 207s). Lo mismo podría decirse de Agamben. Las relaciones de producción son «la base oculta de todo el edificio social y, por tanto, también la forma política de la relación de soberanía y dependencia; en definitiva, la forma específica del Estado» (M: 778). En contraste con una perspectiva tan históricamente sensible del Estado, Agamben identifica a este con una lógica de la soberanía que se remonta al menos a la antigua Grecia. La historia se limpia así de rupturas y desarrollo y se transforma en una historia del despliegue gradual e ininterrumpido de la lógica de la soberanía. Pero: «el poder del Estado no flota en el aire» (11: 186). El hecho de que Agamben subsuma los antiguos modos de producción basados en la esclavitud, junto con el feudalismo y el capitalismo, bajo la misma lógica de poder da testimonio de su falta de sensibilidad hacia la especificidad de los diferentes modos de producción. En este punto, el concepto de biopoder de Foucault muestra una conciencia mucho más matizada de la especificidad histórica de las formas modernas de poder y su conexión con la producción capitalista. El concepto de soberanía de Agamben es verdaderamente la noche en la que todos los gatos son pardos, y esta abstracción solo es posible porque su enfoque exclusivo en el Estado y la soberanía le hace ciego a las relaciones de producción.[98]

La inadecuada concepción de la soberanía de Agamben no debería, sin embargo, llevarnos a descartar su análisis de la biopolítica en su totalidad. Intentemos dejar de lado sus abstracciones y considerar lo que el análisis de la dominación de clase capitalista presentado en este capítulo podría decirnos sobre la relación entre la biopolítica moderna y el capitalismo. Quiero abordar esta cuestión examinando el intento de Arne de Boever (2009) de pensar juntos a Agamben y Marx. Boever sostiene que la persona proletaria es una figura de la nuda vida en el sentido de Agamben y que la relación de capital es una relación de soberanía. Fundamenta la

primera afirmación a través de una interesante observación sobre la palabra *vogelfrei* —literalmente «libre como un pájaro»—, que Marx utiliza con frecuencia en sus descripciones del proletariado, pero Boever señala que también podría traducirse como «fuera de la ley», ya que, en la época de aquel, *vogelfrei* se refería a las personas que estaban excluidas de la protección de la ley de una manera similar al homo sacer en el derecho romano (Boever, 2009, p. 263s). Una mera convergencia terminológica podría no ser el argumento más fuerte para la afirmación de que el proletario es un ejemplo paradigmático de la vida desnuda a la par con el hombre lobo, el *Friedlos*, el *Muselman*, el refugiado y figuras similares que pueblan el universo agambeniano, pero, como hemos visto a lo largo de este capítulo, no es difícil encontrar argumentos más sustanciales para tal afirmación en el análisis de Marx del sujeto proletario. En este punto estoy de acuerdo con Boever, pero el resto de su intento de fusionar a Marx y Agamben está plagado de una serie de graves malentendidos.

En primer lugar, no distingue entre la *creación* y la *reproducción* de la relación de capital, un fallo que le lleva a asumir implícitamente que su discusión sobre la llamada acumulación primitiva también nos dice algo sobre las formas de poder implicadas en la reproducción del capitalismo. En segundo lugar, su descripción del surgimiento histórico del capitalismo es increíblemente engañosa. Para apoyar su afirmación de que la excepción soberana es la lógica operativa de la relación de capital, afirma que «los capitalistas actuaron en realidad como pequeños soberanos [...] eludiendo el orden jurídico y político» (Boever, 2009, p. 265). Para ello se basa en la observación de Marx de que «los terratenientes y capitalistas parásitos» que se apoderaron de tierras estatales en el período posterior a la revolución inglesa lo hicieron «sin la más mínima observancia de la etiqueta legal» (C1: 884).

Hay dos problemas con la interpretación de Boever: primero, la elusión de partes del derecho no es un estado de excepción, es decir, la suspensión de la ley como tal en su totalidad; segundo, la incautación de tierras estatales inglesas a finales del siglo XVII no puede utilizarse como descripción general de la transición al capitalismo. La evidencia histórica presentada por Marx en su examen de la llamada acumulación primitiva apunta en realidad en la dirección opuesta a las conclusiones de Boever; la relación de capital no se estableció porque los capitalistas evadieran la ley, sino más bien por la intervención activa del Estado en apoyo de la clase capitalista emergente y la *intensificación* de la regulación legal de la vida de lo que se convertiría en trabajadores asalariados rurales —cercamientos, «legislación sangrienta» contra vagabundos y mendigos, restricción de la movilidad...—.

Por consiguiente, es engañoso afirmar que «el proletariado es la figura de un abandono legal y político» (Boever, 2009, p. 264), no solo porque la creación *histórica* del sujeto trabajador implicó una intensificación de la regulación legal, sino también porque la reproducción *continua* del capitalismo es compatible con la igualdad legal. Un sistema económico basado en el intercambio de mercancías presupone que los agentes del mercado —incluida la proletaria que vende su fuerza de trabajo como mercancía— deben «reconocerse mutuamente como propietarios de bienes privados», como dice Marx en *El Capital* (C1: 178). Lo peculiar del capitalismo es precisamente que no requiere la desigualdad legal para reproducir un sistema de dominación de clase; al tratar a todos como iguales y libres propietarios, el Estado contribuye a la reproducción de la sujeción de una clase a otra. En otras palabras, Boever tiene razón cuando afirma que el proletario es una figura de abandono, pero

este abandono es *económico* y no *legal*.

El resultado de estas consideraciones es que debemos seguir a Foucault e insistir en que la entrada histórica de la nuda vida en la escena de la política no es el resultado de la lógica de la soberanía. El Estado moderno solo puede relacionarse con sus súbditos como una población cuya vida biológica tiene que ser administrada, controlada y regulada porque las relaciones de producción capitalistas ya han aislado la vida desnuda del sujeto proletario para que tenga lugar la acumulación de riqueza abstracta. *La mera vida es el resultado no de la violencia soberana, sino de la compulsión muda de las relaciones económicas: la separación de la vida y sus condiciones es la fractura biopolítica original y el germen de la biopolítica moderna*. Esto no quiere decir que podamos derivar inmediatamente todos los ejemplos concretos de biopolítica moderna examinados por Agamben —campos de concentración nazis, campos de refugiados contemporáneos, etc.— de la relación de capital. Mi argumento se sitúa en un nivel más general; el aislamiento de la mera vida requerido por la sujeción de la vida social al imperativo de la valorización es el telón de fondo sobre el que se hace posible entender la relación entre el derecho y la vida.[99]

7. Capital y diferencia

Con tal de asegurar el influjo de fuerza de trabajo explotable al mercado, la vida proletaria tiene que encontrarse aislada de sus condiciones. Aun así, como he señalado en el capítulo anterior, no todo el proletariado vende su fuerza de trabajo, amén de que quien lo hace muchas veces realiza trabajo socialmente necesario *fuera* de la relación salarial. A lo largo de la historia del capitalismo, la mayor parte del trabajo requerido para reproducir la fuerza de trabajo, tanto a diario como a nivel intergeneracional, lo han realizado mujeres proletarias en calidad de trabajo doméstico no remunerado. El surgimiento del modo de producción capitalista introdujo una brecha históricamente única entre la producción de bienes y la reproducción de la fuerza de trabajo, brecha que forzó a las mujeres proletarias a asumir el trabajo no remunerado e invisible necesario para el funcionamiento del sistema capitalista.

La omisión del análisis de este tipo de trabajo y de su papel en la economía capitalista es probablemente el punto ciego más pernicioso de la crítica de la economía política de Marx.[100] El análisis exhaustivo de esta cuestión tuvo que esperar hasta el debate sobre el trabajo doméstico en los 70, en el transcurso del cual feministas marxistas estudiaron las formas en que la separación capitalista entre la producción de mercancías y la reproducción de trabajadores ha actuado y actúa como una importante fuente de opresión de la mujer en el capitalismo. Desde principios de los 80, empero, el debate está estancado; en una coyuntura de reacción neoliberal y creciente fatiga para con la teoría marxista en general, las teorías posestructuralistas del género fueron desplazando gradualmente al feminismo marxista a un segundo plano y reemplazando el énfasis materialista en el trabajo y la reproducción social por las concepciones idealistas del poder discursivo (Ferguson & McNally, 2013, p. xxxiv; Arruzza, 2016).

En los últimos años ha habido, a pesar de ello, un alentador resurgimiento del interés por el feminismo marxista. Bajo la rúbrica de *la teoría de la reproducción social*, diversas autoras han integrado los aportes de generaciones previas de feministas marxistas en un marco teórico más completo (e.g. Arruzza, 2013, 2014, 2016; Arruzza et al., 2019; Bhattacharya, 2017c; Ferguson, 2019; Giménez, 2018; Lewis, 2016). La teoría de la reproducción social parte de una cuestión similar a la que motivó los debates sobre trabajo doméstico, pero con un enfoque más amplio: ¿cuál es la relación entre la producción de mercancías y la multitud de actividades que tienen lugar fuera del circuito inmediato del capital, pero son, sin embargo, *necesarias* para la reproducción de la totalidad capitalista?

Al tomar este enfoque para estudiar la reproducción social —esto es, evitando asignar de antemano un *lugar* específico al trabajo reproductivo (el hogar) y una *identidad* específica a quienes lo realizan (mujer)—, la teoría de la reproducción social ha sido capaz de superar muchas de las limitaciones del feminismo marxista previo y producir un marco teórico que posibilita el examen del papel que desempeñan el racismo, el sexismo, la transfobia, la heteronormatividad y otras formas de opresión en la reproducción del capitalismo (Arruzza, 2014).

El enfoque tomado por el feminismo marxista a la hora de estudiar el capitalismo es absolutamente crucial para una teoría del poder económico del capital. Al examinar la forma en que todos esos procesos y actividades que suelen englobarse bajo el nombre de «economía» están sistemáticamente relacionados con actividades y procesos que suelen categorizarse como pertenecientes a la esfera «privada» del hogar y la familia, el feminismo marxista ha dado un golpe tremendo al economicismo burgués. La historización desnaturalizante de la separación de las esferas propia del capitalismo nos permite «entender lo "económico" como una relación social: una que implica dominación y coerción, por mucho que instituciones políticas y formas jurídicas intenten esconderlo» (Bhattacharya, 2017a, p. 71: véase también Arruzza, 2016).

EL AFUERA NECESARIO

Es incuestionable que a lo largo de la historia del capitalismo las tareas necesarias para la reproducción de la fuerza de trabajo han tenido lugar principalmente fuera del control inmediato del capital, y que han recaído y siguen recayendo principalmente sobre mujeres. Pero ¿por qué pasa esto? ¿Cómo lo explicamos? ¿Es producto de la interacción de formas sociales mutuamente irreducibles o podemos derivarlo lógicamente de la estructura fundamental del capitalismo? O más exactamente: ¿es la separación de la reproducción de la fuerza de trabajo respecto de la producción de mercancías *necesaria* para el capitalismo y, de ser así, se da una superposición necesaria entre esta separación e identidades sociales como el género? ¿Qué podemos decir sobre la relación entre capital y género a este nivel de abstracción?

Empecemos preguntándonos si la producción capitalista implica necesariamente que algunas de las actividades requeridas para reproducir la fuerza de trabajo se lleven a cabo *fuera* de los circuitos inmediatos del capital. ¿Es posible imaginar una situación en la que el capital haya internalizado todas sus presuposiciones? Siguiendo a Lise Vogel (2014, p.188) y otres, distingamos entre la manutención *diaria* de proletarios y el reemplazo *generacional* de la fuerza de trabajo.

Es prácticamente imposible delimitar exactamente qué clase de actividades son necesarias para la manutención diaria de la capacidad de trabajar. Los trabajadores necesitan algo que comer, algo que ponerse y un lugar donde dormir, así que alguien tiene que cocinar, limpiar, fregar los platos, hacer la colada... La mayoría de trabajadores suelen, además, enfermar de vez en cuando, lo que les hace depender de otres durante un tiempo. Están también las necesidades sociales y psicológicas: un cierto nivel de cuidados, compañía, amor y reconocimiento es necesario para evitar que tales trabajadores estén tan deprimidos que su habilidad de producir plusvalor se vea perjudicada.

Pero ¿qué quiere decir todo esto exactamente? ¿Cuenta salir a beber con las colegas como trabajo reproductivo si les ayuda a sobrellevar sus trabajos de mierda? ¿Y el sexo? El capital «ha obtenido y obtiene dinero de que cocinemos, sonriamos y follemos», como señaló Silvia Federici (2020, p.19). La lista de actividades que hay que realizar con tal de posibilitar que un trabajador pueda presentarse al trabajo el día siguiente se puede extender casi indefinidamente; el concepto de reproducción diaria de la fuerza de trabajo amenaza con caer en el absurdo o simplemente fundirse en el concepto de vida.

Sin embargo, se pueden delimitar algunas necesidades físicas y emocionales que tienen que cumplirse para que la habilidad de producir plusvalor sea mantenida a diario, al margen del contexto histórico, geográfico y cultural. Muchas de las tareas necesarias para satisfacer estas necesidades pueden hacerse superfluas a causa del desarrollo de nuevas tecnologías o extraerse de la esfera privatizada de la reproducción mediante su transformación en mercancías o servicios públicos —y es, de hecho, lo que ha ocurrido con muchas de ellas a lo largo de la historia del capitalismo: lavavajillas, lavadoras, neveras y aspiradoras reducen el tiempo necesario para limpiar; supermercados online, comida para llevar y platos precocinados reemplazan ir a hacer la compra y cocinar; el sexo siempre ha sido una mercancía; la salud pública puede reemplazar a la enfermera personal, y así un largo etcétera—. La pregunta es: ¿hay un límite a la comercialización y socialización de tareas reproductivas? ¿Sería posible, en principio, automatizar, socializar o comercializar *todas* las tareas requeridas para la reproducción diaria de la fuerza de trabajo? La elasticidad de este concepto impide dar una respuesta conclusiva, pero a juzgar por los desarrollos históricos, parece seguro afirmar que, en efecto, la mayoría de tareas pueden ser convertidas en mercancía o en servicios públicos. Los mejores candidatos a ser la excepción son probablemente algunos de los aspectos emocionales y psicológicos de la reproducción: aunque la salud mental de las trabajadoras puede ser parcialmente comercializada o socializada por medio de terapeutas profesionales y psicólogos, parece bastante dudoso que puedan llegar a reemplazar la totalidad de las relaciones personales donde la mayor parte de las personas buscan soporte emocional y psicológico (Gardiner, 1979, p.185).

¿Qué podemos decir, entonces, de la reproducción *generacional* de la fuerza de trabajo? Aquí el asunto varía ligeramente. Aunque sea posible, en principio, imaginar la creación privada o pública de fábricas de niños, parece poco probable que el embarazo, el parto y todos los aspectos de la crianza puedan ser totalmente comercializados o transformados en competencia del Estado. Un modelo extremo podría ser la creación de una especie de fábrica de trabajadores, en la que capitalistas contratarían gente para parir bebés con tal de venderlos a otros capitalistas. Aun así, un sistema de esclavitud universal tal no sería ya realmente un sistema capitalista (Gonzalez, 2011, p. 227). Otro caso de comercialización seria la universalización de la gestación subrogada, esto es, la transformación del embarazo en un servicio mercantilizado —algo que, efectivamente, ya es—. Parece un poco inverosímil imaginar la totalidad de la reproducción generacional de la fuerza de trabajo organizada mediante gestación subrogada comercial, pero en principio sería compatible con las relaciones de producción capitalistas.

Otras tareas relacionadas con el parto y la crianza, tales como el cuidado infantil y la lactancia, ya han sido transformadas en servicios mercantilizados —piénsese en el uso de nodrizas entre las clases altas en la Europa del siglo XIX—. Un modelo menos extremo sería la socialización parcial de la reproducción generacional, ejemplificada en cierta medida por los así llamados «Estados del bienestar», como Dinamarca, donde tener hijos supone para la mayoría de personas el derecho a ocho meses de permiso de paternidad pagados, hospitales gratuitos y servicio de guardería relativamente barato —dependiendo del nivel de ingresos—.[101]

No parece que estos experimentos mentales nos lleven demasiado lejos. Es difícil fijar estos límites conceptualmente —lo que indica que nos estamos acercando a la frontera de lo que un análisis de la estructura fundamental del capitalismo puede

decirnos—. Tal vez sea posible, en principio, automatizar totalmente, socializar o comercializar la reproducción de la fuerza de trabajo. Tal vez es simplemente imposible llegar a una conclusión en este nivel de abstracción. No obstante, teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, me siento inclinado a coincidir con autores como Roswitha Scholz (2011, 2014), el colectivo Endnotes (2013c), Maya Andrea Gonzalez (2011) y FTC Manning (2015a) cuando afirman que siempre habrá un residuo indivisible de trabajo reproductivo que tendrá que ser realizado fuera del control inmediato del capital o del Estado. *Alguien* tendrá que hacer este trabajo, pero ¿quién? ¿Podemos decir algo sobre su identidad a este nivel de abstracción —su género, por ejemplo—?

¿A QUÉ SE LE LLAMA «MUJER»?

En quienes afirman que se da una relación necesaria entre el trabajo reproductivo y la identidad (de género) de aquellas que llevan a cabo este trabajo podemos destacar dos estrategias argumentativas principales. La primera consiste en una definición puramente biológica de mujer como persona humana provista de la capacidad de gestar. La representante más coherente y explícita de esta posición es Lise Vogel. Su postura se desarrolla a partir del hecho de que el embarazo, el parto y la lactancia implican «una reducción de la capacidad de trabajar durante varios meses», de forma que en estos periodos las mujeres —«el 51 por ciento de los seres humanos que tiene la capacidad de dar a luz»— dependen de otros para acceder a los medios de subsistencia (Vogel, 2014, pp. 151, 173). Como añadido a la dependencia del capital compartida por todo el proletariado, las mujeres están asimismo sujetas, por su (biológicamente determinado) rol en la reproducción intergeneracional de la fuerza de trabajo, a un nivel extra de dependencia.

La reducción de la capacidad de trabajar debida al embarazo y el parto provoca que las madres dependan de otras personas, e históricamente ese rol lo han desempeñado hombres proletarios. Así, Vogel puede concluir que «la provisión de medios de subsistencia, por parte de hombres para mujeres, durante el período de gestación […] forma la base material para la subordinación de la mujer en la sociedad de clases» (p.153). Sin embargo, no hay nada inherente a la capacidad reducida de trabajar de las madres que requiera que su supervivencia se vea asegurada por hombres. Es perfectamente posible imaginar, por ejemplo, que el Estado o una comunidad de mujeres cuidase de las madres no trabajadoras. Por consiguiente, Vogel señala que «[e]s importante recalcar que la existencia de la opresión de la mujer en las sociedades de clases es un fenómeno histórico. Puede ser analizada, como aquí, con la ayuda de un marco teórico, pero no es en sí misma deducible teóricamente» (2014, p.154). Dado que solo una parte de la población tiene la capacidad de gestar y que el embarazo y el parto implican depender del trabajo de otras personas durante varios meses, sucede necesariamente que las personas que tienen hijos se vean estructuralmente arrojadas a depender de otros. Pero no podemos derivar la necesidad de la identidad de quienes dependen.

Vogel no es la única feminista marxista que iguala «seres humanos con la capacidad de gestar» y «mujeres», aunque es más explícita que la mayoría en lo que respecta al rol de las diferencias biológicas en sus argumentaciones. Por mucho que ella y otras feministas marxistas como Maria Mies, Zillah R. Eisenstein, Johanna Brenner y Maria Ramas pongan énfasis en la imposibilidad de explicar las relaciones sociales del

género a partir de diferencias biológicas, usan el término «mujer» en el sentido completamente ahistórico de «ser humano que puede gestar» (J.Brenner & Ramas, 2000, p. 25; Eisenstein, 1979, pp. 19, 25; Giménez, 20015, p. 22; Mies, 1984, pp. 23, 52; Vogel, 2014, p.147). Como señala Holly Lewis, las feministas marxistas han tendido a tratar al «sujeto colectivo "mujer" como transparentemente obvio» (2016, p. 125). Muchas teóricas asumen directamente que tan solo las mujeres pueden tener hijos y que todas las mujeres tienen un útero. Para dar cuenta de la insuficiencia de un concepto de «mujer» como este, no es necesario apelar al argumentario idealista butleriano sobre la imposibilidad de una realidad biológica «prediscursiva»; la simple y clásica distinción entre sexo y género debería ser suficiente. Si seguimos los desarrollos de Michèle Barrett (2014, p. 76) —y pienso que deberíamos— e insistimos en que «las diferencias biológicas simple y llanamente no pueden explicar las configuraciones sociales del género», es fácil ver lo que falla en el argumento de Vogel: lo que demuestra es que *los seres humanos con la capacidad de gestar* se encuentran necesariamente sujetos a mayores niveles de opresión en la sociedad capitalista, no solo por su dependencia durante el periodo en que no pueden trabajar, sino también —en tanto que trabajadores asalariados— porque su ausencia temporal del trabajo asalariado da lugar a desigualdades en el mercado de trabajo (véase Endnotes, 2013c, p.76).[102] Pero esto no es lo mismo que afirmar que las *mujeres* están necesariamente oprimidas. La categoría «seres humanos con la capacidad de gestar» puede incluir también a hombres trans y personas queer con útero y deja fuera a muchas mujeres trans.

Dicho esto, deberíamos señalar que asumir una superposición entre las categorías de «seres humanos equipados con un útero» y «mujeres» puede estar justificado si limitamos nuestro análisis a una situación histórica particular en que la mayoría de las personas que pertenecen a la primera categoría se identifican y son identificadas por sus entornos como «mujeres». Que Ramas y Brenner asuman una superposición tal en sus análisis de la incompatibilidad del cuidado infantil con el trabajo asalariado fuera del hogar en la industria británica del siglo XIX, por ejemplo, puede justificarse alegando que simplemente refleja las relaciones sociales de género que predominaban en ese momento de la historia. En tal caso, la superposición tendría el estatus teórico de *presuposición* asumida. Dicho de otra forma, habría que introducir la *historia* con tal de cerrar la brecha entre las dos categorías, de forma que no fuera necesario *explicar* la superposición para analizar la relación entre producción capitalista y género. El problema radica, sin embargo, en que muchas feministas marxistas pasan de forma más o menos directa del análisis de situaciones históricas particulares a afirmaciones generales sobre la *necesidad* de la relación entre género y capital, aparentemente sin darse cuenta de que los requisitos metodológicos de ambos tipos de afirmación son radicalmente diferentes (e.g. Eisenstein, 1979, p. 28; Federici, 2004, p. 17; Giménez, 2005, p. 29; Mies, 1984, p. 170). Al oscilar entre diferentes niveles de abstracción, en lugar de explicar la relación entre producción capitalista y opresión de las mujeres terminan por «ontologizar» inadvertidamente ciertos sistemas de género históricamente específicos. Si se quiere argumentar que la opresión de la mujer es una característica *necesaria* del capitalismo, la brecha entre las categorías «mujer» y «ser humano con la capacidad de gestar» tiene que cerrarse *conceptualmente*, no *históricamente*.

No obstante, existe otra estrategia argumentativa, radicalmente diferente, para cerrar esta brecha y demostrar que la opresión de género es inherente a la lógica interna del capitalismo —una estrategia metodológicamente sofisticada, para la cual se

tienen en cuenta los múltiples entresijos y escollos que aparecen al intentar definir conceptos como «mujer» y «género»—. De hecho, esta solución consiste en *redefinir* el género. Para FTC Manning y el colectivo Endnotes, el género no es más que «el *anclaje* de cierto grupo de individuos a una esfera específica de actividades sociales» (Endnotes, 2013c, p. 78). Para entender esta posición, resulta útil contrastarla con la teoría de «sistemas duales» perfilada por Heidi Hartmann en su ya clásico ensayo sobre el «matrimonio mal avenido del marxismo y el feminismo». Hartmann (1081b, p.10) argumenta que las categorías marxistas son «ciegas al sexo», es decir, que identifican «espacios vacíos» en una estructura, pero «no explican por qué determinadas personas ocupan determinados puestos». Esta es la «brecha conceptual» que Manning y Endnotes pretenden cerrar al *redefinir género en referencia al residuo indivisible de tareas reproductivas*: «las categorías "mujer" y "hombre" no son más que la distinción entre las diferentes esferas de actividad» (Manning, 2015a; Valentine, 2012, p.7). Así, el problema de cómo determinar la relación entre un conjunto de actividades y la identidad de aquellas que las realizan simplemente desaparece: las mujeres no realizan trabajo reproductivo por el hecho de ser mujeres; las mujeres son mujeres porque realizan trabajo reproductivo. Este argumento estaba ya latente en el novedoso artículo escrito en 1969 por Margaret Benston, que inauguró el debate del trabajo doméstico: «[e]ste es el trabajo [doméstico no remunerado] reservado a las mujeres y es en este hecho donde podemos encontrar una base para la definición de las mujeres» (Benston, 2019).

¿Es este, pues, el puente conceptual que estábamos buscando? Lamentablemente no: aunque los rigurosos análisis de Manning y del colectivo Endnotes son muy esclarecedores, su solución al problema consiste en última instancia en eliminarlo mediante una redefinición de sus términos. Esto acarrea varios problemas. En primer lugar, implica que el género debe su *existencia misma* a la organización capitalista de la reproducción social. Esto aumenta considerablemente la importancia explicativa del análisis del trabajo reproductivo; si Manning y Endnotes están en lo cierto, deberíamos poder derivar *todas* las dimensiones de la opresión de género a partir de la brecha entre producción y reproducción. En segundo lugar, si el género *en cuanto tal* es un resultado del modo de producción capitalista, no puede tener una historia previa al capitalismo —una afirmación un tanto extraña—. Si bien se debe evitar el concepto ahistórico de patriarcado defendido por el feminismo radical, tampoco se debe historizar el género hasta el punto de no poder hablar de «mujeres» y «hombres» antes del surgimiento del capitalismo.

Esencialmente, lo que hacen Manning y Endnotes es proponer una nueva definición de género que es bastante diferente de lo que suele significar el concepto en cuestión tanto en el lenguaje cotidiano como en la teoría feminista. Tal vez por esto señala Manning (2015a) que «parece evidente que la categoría de mujer es insuficiente y que un concepto más dinámico, como "personas feminizadas", puede servir para resaltar el hecho de que es un proceso y una relación, y que las personas en cuestión no son siempre mujeres». Aquí se evidencia cómo la «solución» propuesta cierra una brecha a costa de abrir otra: si «las personas en cuestión no son siempre mujeres», esto es, si pueden ser hombres o personas de género disidente, ¿cuál es la relación entre estos dos niveles? *¿Por qué tienden las «personas feminizadas» a ser «mujeres»?*

MÉTODO Y POLÍTICA

No podemos escapar a la cuestión de la identidad de aquellos sobre quienes recaen los diversos tipos de trabajo necesarios para la (re)producción capitalista a base de definiciones. La conclusión que podemos extraer de las consideraciones presentadas hasta ahora es que la producción capitalista es compatible, en principio, con una gran variedad de formas de organizar la reproducción de la fuerza de trabajo —o, dicho de otro modo, que el análisis del capitalismo en su promedio ideal no permite decir mucho sobre la forma específica en que tiene que llevarse a cabo la reproducción de la fuerza de trabajo—. Lo que sí *podemos* concluir con casi total seguridad es que algunas de las actividades requeridas para la reproducción de la fuerza de trabajo se mantendrán fuera de los circuitos inmediatos del capital y que alguien tendrá que realizarlas. No podemos, sin embargo, concluir nada acerca de la identidad de las personas a las que se asignan estas tareas reproductivas o sobre los efectos sociales de esta diferenciación. Como señala Barrett (2014), el intento de derivar las diferencias de género y explicar todos los aspectos de la opresión de la mujer a partir del análisis de las presuposiciones necesarias de la acumulación del capital deriva casi inevitablemente en una teoría, funcionalista y reduccionista, del capital como sujeto omnipotente que crea las diferencias sociales que necesita para funcionar. Para entender la relación entre género y capital debemos tener en cuenta formas sociales que no se derivan de la lógica del capital, aun cuando en la práctica sean completamente inseparables de esta.

Esta posición no implica que la relación entre capital y género sea algo puramente contingente. Lo que pretendo poner en duda no es la afirmación de que el capitalismo reproduce y fortifica la opresión de género —conclusión que ha sido demostrada convincentemente por muchas de las autoras citadas en las páginas anteriores—. La cuestión que se plantea aquí es cómo *explicamos* esto o, de forma más precisa, en *qué niveles de abstracción* debería situarse la pregunta acerca de la relación entre género y capital. En lugar de intentar dar respuesta a esta pregunta a partir del análisis de la estructura fundamental del capitalismo, pienso que deberíamos seguir la senda de académicas como Iris Young (1981, p.62), Michèle Barrett (2014, p.249), Cinzia Arruzza (2014, 2015) y Tithi Bhattacharya (2017c, p.87) y concebir el sistema familiar, binario y jerárquico del género como un fenómeno social que no se *origina* en la lógica del capital, pero que reproduce y es reproducido por la misma. Young lo expresa bien: «No estoy afirmando que no podamos concebir un capitalismo en el que no haya tenido lugar la marginalización de las mujeres. Lo que afirmo es más bien que, dada una diferenciación de género inicial y una ideología sexista preexistente, un capitalismo patriarcal en el que las mujeres funcionan como fuerza de trabajo secundaria es la única posibilidad *histórica*» (1981, p. 62). O, citando las brillantes contribuciones a estos debates que brinda Arruzza:

> Si bien es verdad que la competencia capitalista crea diferencias y desigualdades continuamente, estas desigualdades no tienen por qué, desde un punto de vista abstracto, estar relacionadas con el género […]. Sin embargo, esto no demuestra que el capitalismo no produzca necesariamente, como consecuencia de su funcionamiento concreto, la reproducción constante de la opresión de género, a menudo bajo formas diversas. (Arruzza, 2014)

Arruza sugiere, además, entender esto como una diferencia entre dos formas de necesidad: aunque la opresión de género no sea necesaria para el capitalismo en el sentido de ser su «precondición lógica», es necesaria en la medida en que por su

existencia histórica se ha convertido en una «consecuencia necesaria» del capitalismo (Arruzza, 2015).

En la introducción he explicado que un análisis del promedio ideal del modo de producción capitalista cuenta con dos clases de contenido: por un lado, determinaciones transhistóricas comunes a todas las sociedades y, por otro, formas sociales que pueden derivarse de la definición de capitalismo. *El género no pertenece a ninguna de estas dos categorías.* Contra las implicaciones del análisis de Vogel, no es un hecho natural y transhistórico. Contra los argumentos de Manning y Endnotes, no puede ser derivado de la estructura fundamental del capitalismo. El género es una forma social históricamente constituida —es decir, no natural en el sentido de no necesaria— cuya existencia no puede explicarse únicamente según la lógica del capital. Esto significa que tenemos que situar el análisis de la relación entre capital y género en niveles de abstracción inferiores, definidos por la incorporación al análisis de sistemas de género históricamente específicos —o sea, definidos por la incorporación teórica de formas sociales que no pertenecen a ninguna de las dos categorías antes mencionadas—. Para ser verdaderamente exhaustiva, una teoría así tendría que incluir también una teoría del género que permitiese explicar por qué la separación capitalista entre esferas de actividad tiende a superponerse con un sistema de diferencias de género binario y jerárquico.

Debido a mi insistencia en la inexistencia de una relación lógicamente necesaria entre capital y género, el lector me achacará estar recayendo en una perspectiva de «sistemas duales» —una posición de la que muchas feministas marxistas se han distanciado a conciencia desde la crítica de Iris Young a Heidi Hartmann a principios de 1980—. No estoy demasiado seguro de cómo confrontar tales críticas, principalmente porque no está en absoluto claro qué significan los términos «teoría de sistemas duales» y «teoría unitaria o de sistema único». El debate alrededor de estos términos es en muchos aspectos un caos conceptual. Algunas autoras entienden por «teoría de sistemas duales» una afirmación sobre la relación *real* entre la dominación de clase y la opresión de la mujer; otras la construyen como una afirmación sobre el grado en que podemos o debemos distinguir *teóricamente* o *analíticamente* lo que *en realidad* forma una unidad —y es bastante habitual que se pase por alto esta diferencia fundamental—. Otro aspecto confuso del debate es la incapacidad general de distinguir entre diferentes niveles de abstracción; afirmar, por ejemplo, que podemos desarrollar una teoría muy abstracta de la esencia del capital sin tener en consideración el género es algo totalmente diferente de afirmar que podemos analizar la base del poder del capital en una situación particular sin tener en cuenta su conexión con la reproducción de un sistema de género opresivo. En este sentido, es perfectamente posible defender la adopción de un enfoque «de sistemas duales» al teorizar en altos niveles de abstracción a la par que uno «unitario» o «de sistema único» en análisis concretos. Finalmente, una tercera causa de confusión es que muchos de estos debates se formulan en términos de la relación entre «feminismo» y «marxismo», sin dejar claro qué significan estos términos: ¿es el marxismo en sí mismo una disciplina académica? Y de serlo, ¿cuál es su objeto específico? ¿Se trata de un sistema filosófico? ¿Es un método con el que comprender la totalidad de los fenómenos sociales? ¿O es una teoría y una crítica de un modo de producción específico, el capitalista?[103] No pienso que la oposición abstracta entre sistemas duales y enfoques unitarios sea convincente o útil —en parte por la confusión que envuelve estos conceptos, pero también porque lleva a una concepción distorsionada de lo que hace falta para que un marco analítico sea capaz de explicar

la forma en que el capitalismo depende de y refuerza la opresión de género—. Hasta qué punto debemos pugnar por unificar los aparatos conceptuales con los que comprendemos el género y el capital es algo que depende de *qué* queramos examinar, esto es, del *objeto* de análisis específico, de los *aspectos* de este objeto que nos interesen y del *nivel de abstracción* en que opere nuestro análisis.[104]

El conflicto real en juego en estos debates es, en cualquier caso, *político*. Muchas críticas de la teoría de sistemas duales optan por un enfoque unitario porque parece proporcionar una base sólida para criticar la tendencia de (ciertos tipos de) marxistas a dejar de lado las luchas alrededor del género en pro de un ideal masculinista y estrecho de miras de la lucha de clases revolucionaria (Arruzza, 2013, 2015).

Según Young, la «objeción última a cualquier teoría de sistemas duales» es que «permite que el marxismo tradicional mantenga fundamentalmente inalterada su teoría de las relaciones de producción, del cambio histórico, y su análisis de la estructura del capitalismo». De esta forma, da lugar a que los marxistas sigan entendiendo «la cuestión de la opresión de la mujer como un mero aditivo a las principales cuestiones del marxismo» —y, por extensión, que entiendan la lucha contra la opresión de la mujer como una lucha secundaria en cuanto a importancia— (Young, 1981, p. 49).

La idea parece ser que, si podemos demostrar la necesidad de la relación entre capitalismo y la opresión de la mujer, habremos demostrado por ello la naturaleza revolucionaria y anticapitalista de la lucha feminista y la necesidad de concebir las luchas contra la opresión del género como inherentes a la lucha contra el capital. La pregunta es, empero, si esta es la estrategia acertada para combatir concepciones de la política emancipatoria que adolezcan de semejante estrechez de miras. ¿No deberíamos cuestionar, más bien, la idea de derivar estrategias políticas inmediatamente a partir de teorías abstractas? Las luchas contra la opresión de género son importantes por ser justamente lo que son —luchas contra la opresión—, no por su relación lógica con la forma-capital. Como señala Arruzza, las «dinámicas de la lucha política no pueden ser directamente deducidas de observaciones teóricas en este nivel de abstracción» (Aruzza, 2015).

CAPITAL Y RACISMO

Muchas de las confusiones que envuelven los debates acerca de la relación lógica entre capital y género se encuentran también en debates que exploran la relación entre capital y otras diferencias sociales, jerarquías y formas de opresión. Tomemos el ejemplo del racismo: a día de hoy, el punto de vista hegemónico entre autores radicales es que el racismo es un elemento *necesario* del modo de producción capitalista, es decir, que el modo de producción capitalista sería imposible sin la existencia de jerarquías racializadas (Bannerji, 2005; Chen, 2013; Hudis, 2018; Lebowitz, 2006; Manning, 2015b, 2015c; McCarthy, 2016; Roediger, 2017).

Igual que el argumento correspondiente sobre capitalismo y opresión de género, esta afirmación suele emplearse como fundamento para criticar ciertas posturas cerradas de mente acerca de la lucha de clases que se dan en la izquierda (e.g. Bannerji, 2005; Hudis, 2018, p.204). Esta tarea es extremadamente importante —lamentablemente, la indiferencia o el desprecio hacia las luchas antirracistas por considerarlas «políticas de identidad» divisivas y aberrantes se encuentra aún vigente entre ciertos autoproclamados marxistas—. Así, la insistencia en la relación necesaria entre racismo y capitalismo suele ir acompañada de una dicotomía implícita según la cual el desacuerdo con esta idea implica haber optado por «el camino marxista/de izquierdas más fácil y obvio» (Manning, 2015c). Sin embargo, las cosas no son tan simples. Discrepar de la postura que afirma que el racismo es una precondición necesaria de la producción capitalista no implica afirmar que el capitalismo sea «indiferente» a los procesos de racialización, ni que sea fácticamente posible que el sistema capitalista rompa con su dependencia histórica del racismo. Es perfectamente posible sostener que el racismo es un fenómeno social que no se *origina* en la forma-capital, pero sí es funcional a y reproducido por esta última.

Debería también señalarse que no por sostener que se da una relación necesaria entre racismo y capitalismo se es más antirracista. La diferencia entre afirmar que hay una relación necesaria entre racismo y capitalismo y la posición que lo niega no se corresponde con una diferencia entre una estrategia antirracista y una anticapitalista. La estrategia política emerge de análisis concretos de situaciones concretas, no de análisis abstractos de conceptos.

Así, cuando Alex Dubilet critica a David Harvey y escribe, en referencia a las revueltas de Ferguson de 2014, que, si «tomamos nuestras prescripciones políticas de un análisis formal del capital […] parece que tengamos que dar la espalda a las movilizaciones más intensas contra el orden capitalista que han ocurrido en los Estados Unidos», nuestra respuesta debería ser: exactamente, y es por esto que no debemos hacer prescripciones políticas sobre la base de un análisis formal del capital (Dubilet, 2015). Esto no quiere decir que un análisis así sea políticamente inútil: el análisis abstracto de conceptos es lo que hace posible que desarrollemos un aparato teórico coherente y sistemático, capaz de producir análisis estratégicamente relevantes de situaciones concretas.

La discusión de la relación entre la lucha de clases y lo que recibe el nombre de «bienes *extraeconómicos*» como «emancipación del género, igualdad racial, paz, salud ecológica, ciudadanía democrática» llevada a cabo por Ellen Meiksins Wood (2016, p. 264) es un controvertido ejemplo de fracaso a la hora de articular esta relación entre teoría abstracta y estrategia política. Citando el caso del sexismo, afirma que

«no hay necesidad estructural específica, ni siquiera como tendencia sistémica, de la opresión de género en el capitalismo». Acto seguido, intenta derivar la «implicación estratégica» de que «las luchas concebidas en términos puramente extraeconómicos —contra el racismo o contra la opresión de género, por ejemplo— no suponen en sí mismas un peligro fatal para el capitalismo», lo que quiere decir que «tienen pocas posibilidades de triunfar si se mantienen desacopladas de las luchas anticapitalistas» (Wood, 2016, p. 270). Las palabras cruciales aquí son «puramente» y «en sí mismas».

Las luchas son siempre luchas concretas que se desenvuelven en situaciones donde interactúan inevitablemente con otras jerarquías, tensiones y antagonismos en coyunturas específicas —dicho de otra forma, *las luchas nunca son «puras»* y, por esta razón, la pregunta acerca de lo que las luchas son «en sí mismas» es siempre una abstracción analítica—. *Una no combate nunca al racismo* —ni a ninguna otra cosa— «*en sí mismo*». Las luchas contra el racismo amenazan al capital en la medida en que el capital dependa del racismo en una coyuntura particular, de forma que es perfectamente posible que luchas contra el racismo sean inmediatamente anticapitalistas (véase también Arruzza, 2014, 2015).

Para demostrar que el racismo es una presuposición necesaria de la producción capitalista, habría que derivar conceptualmente la existencia de jerarquías sociales a partir de la forma-capital de la misma manera que se puede derivar la necesidad de la brecha entre la vida proletaria y las condiciones de la misma a partir de la generalización de la forma-mercancía. Dicho de otro modo, se tendría que demostrar que el concepto de una sociedad donde la valorización de valor gobierna la reproducción social y el concepto de una sociedad en la que no existiera nada similar al racismo se excluyen mutuamente.

Al margen de los muchos ejemplos empíricos del entrelazamiento actual entre racismo y capitalismo, esta conclusión requiere de otro tipo de premisas. No hay ninguna duda de que «[e]l capitalismo emergió como sistema mundial mediante el racismo generado por el comercio transatlántico de esclavos y ha dependido del racismo para asegurar su perpetuación y reproducción desde entonces» (Hudis, 2018, p. 202). La pregunta es: ¿cómo *explicamos* esto? ¿Se puede explicar la existencia y naturaleza del racismo refiriéndonos únicamente a la lógica del capital?

Una estrategia muy extendida a la hora de defender la existencia de una relación necesaria entre racismo y capitalismo es argumentar que es absurdo abstraerse del hecho histórico de que el capitalismo siempre ha existido en un mundo profundamente moldeado por el racismo. Peter Hudis es un buen ejemplo:

> Sin lugar a dudas, es posible concebir la posibilidad de que el capitalismo hubiera emergido y se hubiera desarrollado como sistema mundial sin utilizar la raza ni el racismo. Pero el materialismo histórico no se ocupa de lo que podría haber ocurrido, sino de lo que ha ocurrido y sigue ocurriendo […]. Por tanto, la lógica del capital es en muchos aspectos inseparable de su desarrollo histórico. (Hudis, 2018, p. 203)

Este razonamiento, llevado a su conclusión lógica, tiene una serie de consecuencias que dudo mucho que el autor quisiera aceptar. ¿Qué significa que «la lógica del capital es en muchos aspectos inseparable de su desarrollo *histórico*»? Está claro que la «lógica del capital» no es algo que exista al margen de su «desarrollo histórico», pero esto es algo trivial que nadie niega. Parece, pues, que lo que Hudis quiere decir

es que no podemos separar *conceptualmente* la lógica del capital de su desarrollo histórico —es decir, que la inseparabilidad *real* de lógica e historia prohíbe su separación *analítica*—.

Esta afirmación ignora el hecho de que las *abstracciones* son una estructura fundamental no solo de la construcción de teorías, sino también de las descripciones concretas y empíricas e incluso de la experiencia humana como tal. Cualquier situación dada consiste de una infinitud de hechos y cualquier descripción —o incluso cualquier experiencia significativa— de cualquier fenómeno implica abstracción, esto es, la omisión de aspectos irrelevantes del fenómeno en cuestión. Se trata de una afirmación epistemológica bastante obvia, así que asumo que Hudis estaría de acuerdo. Si se toma en sentido literal, afirmar que la lógica del capital es inseparable de su desarrollo histórico implica no poder ni siquiera formar un concepto de la lógica del capital.

Para formar conceptos y construir teorías es necesario definir un objeto de análisis mediante la abstracción de aspectos irrelevantes de la totalidad empírica en que existe el objeto en cuestión. Como señala Marx en *El Capital*: «Cuando analizamos las formas económicas […] no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y los otros» (C1: 90).

Una de las utilidades de esta facultad es la posibilidad de considerar contrafactuales, abstrayéndonos de las conexiones *realmente* efectivas entre fenómenos con tal de examinar distintas formas en que también podrían estar conectados (Arruzza, 2015). Negando esta posibilidad caemos inevitablemente en la variante más insípida del empirismo. Si el materialismo histórico se ocupase únicamente de «lo que *ha* ocurrido y *sigue* ocurriendo» se vería reducido a un compendio caótico de hechos aleatorios.

Hudis no es el único que sustituye el argumento conceptual por la referencia a la inseparabilidad real. David McNally desestima la cuestión de si hay o no una relación necesaria entre capitalismo y racismo con estas palabras: «Es imposible conocer estas cosas por adelantado, partiendo de unos principios abstraídos de la vida histórica concreta. Lo que sí que podemos decir es que el proceso histórico real por el que ha emergido el capitalismo en nuestro mundo ha implicado, en su integridad, relaciones sociales de raza y de dominación racial» (McNally, 2017, p.107). Otro ejemplo es Himani Bannerji: «[e]n la actualidad, "raza" no puede desarticularse de "clase" como no puede separarse la leche del café una vez mezclados o el cuerpo de la conciencia en una persona viva» (Bannerji, 2005, p.149). Está claro que no podemos separar *realmente* la leche del café una vez mezclados; pero esto no nos impide distinguirlos *conceptualmente*. Bannerji acierta de lleno al criticar las tediosas distinciones entre la «lucha de clases» y las «políticas de identidad» antirracistas, pero hay formas mejores de hacerlo que insistir en que la inseparabilidad *real* de dos cosas impide o prohíbe que se hagan distinciones *conceptuales* entre ellas.

LA PRODUCCIÓN DE LA DIFERENCIA

A lo largo de este capítulo he argumentado que no podemos derivar la existencia de la opresión basada en el género o en la racialización meramente de un análisis de la estructura fundamental del capitalismo. Pero ¿qué hay de otras jerarquías y diferencias socialmente relevantes relacionadas con la sexualidad, la religión, la nacionalidad, la forma del cuerpo, etc.? ¿Y de la relación entre el capital y las

diferencias sociales en general? ¿Es posible decir alguna cosa acerca de esta relación en el nivel de abstracción en que opera este libro?

Pienso que hay argumentos sólidos para defender la postura que sostiene que el capitalismo tiene una tendencia inherente y necesaria a nutrir y reproducir diferencias sociales. Las jerarquías opresivas basadas en el género, la racialización, la religión, la forma del cuerpo, la nacionalidad, la sexualidad u otras diferencias sociales son conductivas del dominio del capital en distintos niveles de la totalidad capitalista, pero al final todo se resume en un hecho: los antagonismos en el seno del proletariado tienden a neutralizar la oposición al poder del capital. Al organizar las escisiones de la totalidad capitalista —tales como la brecha entre producción y reproducción, la brecha entre trabajo asalariado y superfluidad o la brecha entre sectores, tipos de empleo y niveles salariales— alrededor de diferencias sociales, el capital fortalece su poder: capitalistas y gobiernos tendrán menos dificultades a la hora de disciplinar y controlar proletarios, imponer medidas de austeridad, reprimir la resistencia con violencia y un largo etcétera. Así, secundo a Michael Lebowitz cuando señala que «la tendencia a dividir trabajadores mediante la conversión de sus diferencias en antagonismos y hostilidades» es «un aspecto esencial de la lógica del capital» —con el matiz de que no son solo «trabajadores» quienes son divididos y sometidos al capital (2006, p.39)—.

Por mucho que se pueda decir con bastante seguridad que el capital, por norma, se beneficia de las divisiones entre proletarios, deberíamos tener presente que, bajo ciertas circunstancias, tales antagonismos pueden volverse un problema para el capital: las divisiones sexistas o racistas entre trabajadores asalariados pueden impedir la cooperación en el trabajo, el nacionalismo racista puede derivar en políticas proteccionistas y cualquier clase de hostilidad cultural, religiosa o nacional puede descontrolarse y traer conflictos de la talla de una guerra civil. Así, el capital tiene que encargarse de mantener el equilibrio, nutriendo los antagonismos hasta el punto en que eviten que el proletariado forme una fuerza colectiva, pero evitando que pongan trabas al proceso de acumulación. Estas apreciaciones no son ninguna novedad. Contra cierto malentendido habitual, las nociones marxistas de trabajo abstracto y capital no tienen por corolario que el capitalismo tenga una tendencia a erradicar las diferencias y a transformar a todo el mundo en un proletariado homogéneo.[105] En una conocida carta, Marx defendió que las actitudes racistas hacia los irlandeses por parte de trabajadores británicos eran «el secreto del mantenimiento del poder por parte de la clase capitalista» (43: 475). Volveré sobre esto más adelante, cuando trate el plusvalor en el capítulo trece. La reproducción de diferencias raciales fue precisamente lo que veló por la sujeción de les inmigrantes irlandeses al régimen del trabajo abstracto.

Por más que podamos concluir que el capital tiene una tendencia inmanente y necesaria a reproducir diferencias sociales susceptibles de ser movilizadas en su favor, es imposible determinar por *qué clase específica de diferencias* apostará partiendo únicamente de un análisis dialéctico del capitalismo en su promedio ideal. Muchos teóricos críticos intentan evitar esta posición a toda costa al tenerla por incompatible con la crítica de las rancias distinciones marxistas tradicionales entre lucha de clases revolucionaria y «políticas de identidad». Pero como hemos visto, esta preocupación es más bien el resultado de aceptar de forma implícita que es posible o deseable derivar estrategias políticas de argumentos teóricos desarrollados en un nivel de abstracción muy alto.

La conclusión extraída a lo largo de este capítulo nos dice algo sumamente importante acerca de la compulsión muda del capital: que siempre opera en un mundo atravesado por toda clase de antagonismos y jerarquías que la refuerzan a la vez que son reforzadas por la misma. No obstante, lo discutido en el capítulo nos recuerda también que deberíamos evitar intentar explicarlo todo en referencia a la lógica del capital. Si queremos entender la relación entre racialización y capital necesitaremos, además de una teoría de lo que es el capital, una teoría de lo que es «la raza» —y lo mismo se puede decir del género y de la sexualidad—.

El objetivo de este libro es el desarrollo de una teoría del poder económico del capital sobre la base de un análisis del capitalismo en su promedio ideal, de forma que un proyecto tal no entra dentro de su ámbito. Así, deberíamos tener presente que un análisis de la estructura fundamental del capitalismo solo nos informa de *una parte* de los mecanismos del poder económico del capital. Ya Marx nos advierte de que un análisis como este «solo es correcto cuando conoce sus límites» (29: 505). Y aquí hemos alcanzado el lugar en que «tiene que introducirse el análisis histórico», al menos por lo que respecta a la relación entre el capital y la producción de la diferencia (G: 460).

8. El poder universal del valor

> En la sociedad burguesa la separación es el factor determinante.
>
> -G.W.F. Hegel

En el capítulo seis, examiné los mecanismos que fuerzan a una parte del proletariado a vender su capacidad para trabajar en el mercado. Cuando eso ocurre, se establece una *relación de mercado* entre quien vende y quien compra la fuerza de trabajo. Entre trabajador y capitalista «no existe más relación que la de vendedor y comprador; no hay otras relaciones de dominación ni de subordinación fijadas política o socialmente» (34: 95). Es sobre esta base que tiene lugar la representación ideológica de esta relación como un contrato voluntario entre propietarios libres e iguales. El análisis de la dominación de clase presupuesta por la forma-mercancía llevado a cabo en el capítulo seis nos permite dar cuenta de cómo esta transacción aparentemente voluntaria está en realidad «coloreada de antemano», de que «[s]u relación como *capitalista* y *trabajador* es el requisito de su relación como *comprador* y *vendedor*» (R: 1014s). Dicho de otro modo, la trabajadora está ya sujeta al capital *antes* de acudir al mercado a vender su fuerza de trabajo. Pero la fuerza de trabajo es una mercancía extraña; no puede separarse de su portador, de manera que su comprador tiene que subyugar al trabajador con tal de consumir su valor de uso. Debido a esto, la sujeción del trabajador al capital no se da únicamente *antes* de que acuda al mercado; una vez vendida su fuerza de trabajo,

> [a]parece, fuera del proceso de intercambio simple, una relación de dominación y servidumbre, distinta sin embargo de cualquier otra relación de este tipo que haya podido darse en la historia por el hecho de ser consecuencia solamente de la naturaleza específica de la mercancía vendida; por el hecho, pues, de que esta relación surge aquí de la compra y venta, de la posición de ambas partes como poseedores de mercancías. (30: 106. Véase también C1: 280)

Examinaré esta «relación de dominación y servidumbre» —la relación entre trabajador y capitalista en el proceso de producción— en el capítulo diez. Pero en lo que respecta al poder económico del capital, todavía hay más: no solo está el trabajador sometido al capital *antes y después* de acceder al mercado; está sometido al poder del capital también *mientras* está allí. En otras palabras, el mercado no es solamente *resultado* y *causa* del poder del capital: *es en sí mismo uno de sus mecanismos*. Este capítulo y el siguiente tienen el propósito de desentrañar el funcionamiento de esta dimensión del poder económico del capital.

RELACIONES HORIZONTALES

El concepto de relaciones de producción está ampliamente aceptado como una de las categorías analíticas clave de la teoría de Marx. Como vimos en el segundo capítulo, el materialismo histórico ortodoxo caracterizó las relaciones de producción como el resultado del desarrollo de las fuerzas productivas. Siguiendo más de cerca a Marx,

generaciones posteriores de marxistas dieron la vuelta a este esquema, otorgando incluso mayor centralidad al concepto de relaciones de producción. Aun así, en muchas ocasiones este concepto se sigue usando en un sentido demasiado restringido. Althusser sirve aquí de ejemplo: en su interpretación de los conceptos fundamentales de la «ciencia de la historia» inaugurada por Marx, la noción de «relaciones de producción» se refiere a la «*distribución* unilateral de los medios de producción entre quienes los detentan, por una parte, y los desprovistos de ellos, por otra» (Althusser, 2014, p. 28s). En este marco, la característica definitoria de un conjunto dado de relaciones de producción es *la relación de los productores inmediatos con los medios de producción y la relación entre aquellos que detentan el control de los medios de producción y aquellos que no*. Brenner (2007, p. 58) se refiere a esto como «relaciones de clase verticales, o extracción de plusvalor, entre explotadores y productores directos». Entender las relaciones de producción de esta forma lleva directamente a la definición de relaciones de producción capitalistas en términos de explotación y de clase; en el capitalismo, productores y medios de producción, que están centralizados en manos de una clase capitalista dispuesta a apropiarse del plusvalor de aquellos, están separados.

¿Qué es lo que falla en esta descripción? ¿No está acaso en perfecta consonancia con el análisis de la dominación de clase en el capitalismo llevado a cabo en el capítulo seis? Ciertamente, lo está, pero eso no impide que sea unilateral: omite la relación entre productores, lo que Brenner denomina «las relaciones *horizontales* entre los propios explotadores y entre los propios productores directos» (R. Brenner, 2007, p. 58; véase también Callinicos, 2004, p. 52).[106] Marx examina estas relaciones horizontales en diferentes niveles de abstracción, agrupables bajo dos términos: *valor* y *competencia*. En la teoría del valor, que sirve como punto de partida en la estructura sistemática de *El Capital*, Marx examina la manera en que se valida el trabajo social cuando la producción se organiza de forma privada e independiente. Dicho rápidamente: analiza la relación que se da *entre* unidades productivas, no su estructura *interna*. En un momento posterior de su análisis, los «productores privados e independientes» de los que se ocupa el primer capítulo de *El Capital* resultan ser empresas capitalistas produciendo plusvalor mediante la explotación del trabajo. Conocer esto nos permite reconsiderar la relación entre estas unidades de producción en un nivel de abstracción más concreto y reconceptualizar la relación entre ellas como una relación de *competencia* —un mecanismo que es absolutamente clave entender si queremos desentrañar el funcionamiento del poder económico del capital—.

Las relaciones entre productores toman la forma de relaciones de mercado. El capitalismo es un modo de producción en el cual el mercado ocupa un lugar absolutamente fundamental, sin precedente histórico, como mecanismo mediante el cual se organiza la reproducción social. Pese a que, como se verá en el trascurso de este y el siguiente capítulo, existe una relación estrecha entre ambos conjuntos de relaciones, no es posible entender las relaciones de mercado únicamente sobre la base de las relaciones de clase verticales.

Las relaciones de mercado horizontales que se dan entre proletarios, por un lado, y entre capitalistas, por otro, dan lugar a ciertas formas de poder que ni son reducibles a ni pueden derivarse de la dominación de clase examinada en el susodicho capítulo seis. Estas formas de poder horizontales serán el tema de este y del siguiente capítulo. Empezaré discutiendo la teoría del valor de Marx, que demuestra cómo la

unidad contradictoria de trabajo *social* y trabajo *privado* que se da en el capitalismo resulta en una forma peculiar de «socialización retroactiva» (Heinrich) que somete a *todas las personas*, al margen de su condición de clase, al poder abstracto e impersonal de la ley del valor. Sobre esta base, podremos proceder a concretar la frecuentemente ignorada y malentendida relación entre la dimensión horizontal y la dimensión vertical de las relaciones de producción capitalistas.

VALOR ES FORMA

Marx presenta la teoría del valor al principio de su análisis del modo de producción capitalista. Sobre por qué Marx empezó con el análisis de la mercancía se han escrito ríos de tinta; aunque no profundizaré aquí demasiado en el método de Marx, me veo obligado a aclarar algunas cuestiones.[107] En primer lugar, y en sintonía con buena parte de los comentaristas contemporáneos, rechazo la lectura engelsiana de *El Capital*, según la cual el objeto de análisis de la parte uno (capítulos 1-3) es un sistema pre- o no capitalista de «producción simple de mercancías» (Elbe, 2013; Mau, 2018b; Rakowitz, 2000). *El Capital* trata del capitalismo desde la primera página.

En segundo lugar, es importante no perder de vista que por mucho que el capitalismo sea el objeto del estudio de Marx desde la página uno, el capitalismo que nos es presentado aquí difiere mucho del que conocemos por medio de nuestra experiencia inmediata. Marx realiza, en su análisis de la forma-mercancía, una serie de abstracciones bastante relevantes. Hace abstracción, por ejemplo, del dinero hasta el final del capítulo uno, del capital hasta el capítulo cuarto y de la fuerza de trabajo en cuanto mercancía hasta el capítulo quinto. La primera parte de *El Capital* trata de lo que Marx denomina «circulación simple», es decir, un todo interconectado de transacciones de mercado. En este nivel de abstracción, «no se presupone ninguna clase de relación de dependencia entre quienes participan en el intercambio, a excepción de las que vienen dadas por el proceso de circulación mismo; los sujetos del intercambio solo se diferencian en tanto que compradores y vendedores» (30: 36s). Dicho de otro modo, al principio Marx considera solamente la relación que se da *entre* las unidades de producción y no sus relaciones *internas*. A esto se debe que no haya rastro de las clases en el análisis de la forma-mercancía. Construir un modelo tan extremadamente abstracto puede parecer a primera vista infructuoso, pero este tipo de abstracción es precisamente lo que posibilita que Marx examine las relaciones necesarias entre los diferentes momentos de la totalidad capitalista derivándolos dialécticamente unos de otros. Además, como veremos según avance el capítulo, este proceder es precisamente lo que nos permitirá determinar con exactitud la relación entre la dimensión vertical y la horizontal de las relaciones de producción capitalistas.

En parte por ser considerada anticuada frente a la teoría del capitalismo monopolista, en parte por no estar disponibles algunos de los textos de mayor importancia (p.e. los *Grundrisse*, el *Urtext*, *Resultados del Proceso Inmediato de Producción* y la primera edición de *El Capital*) y en parte por ser tomada por una teoría económica en el sentido tradicional, la teoría del valor de Marx permaneció ampliamente ignorada o incomprendida hasta los 60.[108]

Uno de los mayores méritos de la teoría de la forma-valor es haber demostrado que Marx nunca entendió su teoría del valor como una continuación de la economía política ricardiana.[109] Marx no fue economista, *El Capital* no es un tratado de teoría

económica y la teoría del valor no es una versión refinada de la teoría del valor-trabajo de Smith y Ricardo. El proyecto de Marx fue una *crítica* de la economía política en su conjunto y la teoría del valor es un análisis crítico de las relaciones sociales en una sociedad en que la reproducción social está mediada por el mercado (Heinrich, 1999a, p. 25).

Una de las objeciones recurrentes de Marx a la economía política clásica en general y a Ricardo en particular es su negligencia completa del aspecto *cualitativo* del valor:

> Es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y descubierto el contenido oculto en esas formas. Solo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo. (C1: 173s; véase también 31:399; 32: 135, 318)

La cuestión que se plantea aquí Marx es completamente distinta de la que se planteaba la economía política. Preguntarse *por qué* el trabajo toma la forma de trabajo productor de valor supone entender el valor como el producto de unas circunstancias históricamente específicas. Esta pregunta carece prácticamente de significado en el marco de la economía política clásica, la cual simplemente presupone la forma-valor al tomarla como punto de partida exento de problemas. Desde el punto de vista de la economía política, lo que requiere de explicación no es que la reproducción social se organice mediante el intercambio de mercancías, sino que esto no haya sido *siempre* así. Estas consideraciones nos permiten dar cuenta de la vacuidad de cierta objeción habitualmente esgrimida contra el análisis marxiano de la mercancía: que falla en su intento de *demostrar* que ser productos del trabajo humano es la «tercera cosa» compartida por las mercancías, esto es, que el valor de una mercancía se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario gastado en su producción (C1: 127).

Esta objeción se fundamenta en una incomprensión tanto del objetivo como del significado de la teoría del valor. En la famosa carta que envió en Julio de 1868 a Ludwig Kugelmann y donde comenta una reseña de *El Capital*, Marx explica que:

> [l]a cháchara acerca de la necesidad de demostrar la noción de valor se basa únicamente en la ignorancia más crasa, tanto del tema en cuestión como del método científico. Cualquier niño sabe que una nación moriría de hambre, y no digo en un año, sino en unas semanas, si dejara de trabajar. Del mismo modo, todo niño conoce que las masas de productos correspondientes a diferentes masas de necesidades, exigen masas diferentes y cuantitativamente determinadas de la totalidad del trabajo social. Es evidente que esta *necesidad* de la *distribución* del trabajo social en determinadas proporciones no puede de ningún modo ser destruida por una *forma específica* de producción social; únicamente puede cambiar la *forma de su manifestación*. Las leyes de la naturaleza no pueden ser abolidas. Lo único que puede cambiar, en dependencia de las distintas condiciones históricas, es la *forma* en la que estas leyes se manifiestan. Y la forma en la que esta distribución proporcional del trabajo se manifiesta en una sociedad en la que la interconexión del trabajo social se presenta como *intercambio privado* de los productos individuales del trabajo es precisamente el *valor de cambio* de estos productos. (43: 68)

En otras palabras, el objetivo de la teoría del valor no es explicar los precios, sino ser un análisis cualitativo de la organización de la reproducción social en la sociedad capitalista. El concepto de valor pretende capturar una forma específica de *socialización* del trabajo, es decir, una forma históricamente específica de coordinar la producción.

La teoría del valor es desde el vamos una teoría de la forma social del trabajo; la mercancía, a su vez, se define como un producto del trabajo desde el primer momento: es «la forma social más simple en que se presenta el producto del trabajo en la sociedad actual» (24: 544). Es por esto que, como expresa Marx de forma contundente en *Una contribución*, «resulta una tautología decir que el trabajo es la *única* fuente del valor de cambio y, por ende, de la riqueza, en la medida en que la misma consta de valores de cambio» (29: 276).[110]

Pero ¿qué significa exactamente que la teoría del valor sea una teoría de *la forma social del trabajo en el capitalismo*, como afirman muchas interpretaciones contemporáneas de Marx? ¿En qué sentido es la teoría del valor una teoría del trabajo?[111] Está claro que no se trata de una investigación de las condiciones de trabajo, de los aspectos tecnológicos del proceso de trabajo o de las diferencias entre trabajos en unas y otras ramas de la producción. La teoría del valor no se ocupa de las características del proceso de trabajo, sino más bien *de las interconexiones sociales entre las diferentes partes del del trabajo social total*. Afirmar que el valor es un concepto diseñado para capturar la forma social que toma el trabajo en el capitalismo es decir que está diseñado para capturar el modo específico en que actos individuales de trabajo son socialmente validados e incorporados en un sistema de producción social; dicho de otro modo, la teoría del valor es una teoría de las interconexiones sociales entre productores en el modo de producción capitalista.[112]

VALOR ES DOMINACIÓN

La característica definitoria de la forma social del trabajo en el capitalismo es ser simultáneamente *social* y *privado* o *independiente*. Su carácter social proviene del hecho de que está inserto en una división del trabajo, es decir, que las personas producen para otras personas en lugar de para su consumo propio. Como destaca Marx en la carta a Kugelmann, una división social del trabajo presupone un mecanismo capaz de coordinar y organizar la producción con tal de dar cumplimiento a sus fines —sean estos la satisfacción de necesidades humanas o la valorización de valor—.[113] Como vimos en el capítulo cuatro, la producción es necesaria para la reproducción de la vida humana, de forma que para que la sociedad continúe existiendo, las necesidades más básicas de los productores tienen que verse satisfechas. Por mucho que la finalidad de la producción social total sea la valorización de valor, esta debe asegurar la existencia continuada de los productores para existir, es decir, tiene que satisfacer en cierto grado determinadas necesidades humanas, a riesgo de perecer si no lo hace.

Aunque la *finalidad* inmediata de la producción capitalista sea la valorización de valor, la reproducción de la fuerza de trabajo es *condición* necesaria de la misma. Un sistema económico basado en la división del trabajo es un sistema de dependencia mutua: si un grupo de productores emplea todo su tiempo en la confección de botas, dependen de que otros produzcan todo aquello que necesitan para sobrevivir. Y para que pueda tener lugar la totalidad de la reproducción social, es necesario alguna

clase de mecanismo que asegure que una sociedad no produzca muchísimas botas y nada de comida.

Este mecanismo es, en la sociedad capitalista, el intercambio de productos del trabajo en tanto que mercancías. El *porqué* de esto es que la producción se planea y se lleva a cabo de forma *privada* e *independiente* por las unidades individuales de producción *antes* de ser socialmente validada, esto es, antes de que estas unidades descubran si su producto suple una necesidad dentro de la división del trabajo.

Los productos que terminan en el mercado como mercancías son «productos de trabajos privados autónomos, recíprocamente independientes» (C1: 132), de forma que «los trabajos privados se manifiestan como partes del trabajo social en su conjunto solo por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores» (C1: 165). La reproducción social capitalista se organiza, en palabras de Heinrich (2012b, p.21), a través de una «socialización retroactiva [*nachträgliche Vergesellschaftung*]».[114]

Como ya he mencionado, el punto de partida de la teoría del valor es la mercancía como forma social *dominante* de los productos del trabajo; así, «no [se trata de] actos de cambio aislados, sino de un circuito de cambio, una totalidad de ellos, en flujo constante, y extendidos en mayor o en menor medida a toda el área de la sociedad; un sistema de actos de cambio» (G: 188). Una situación tal, en la que la reproducción social está mediada por el intercambio de mercancías, presupone una cierta regularidad en las relaciones cuantitativas de intercambio entre mercancías.

Si fuera posible para todo el mundo acumular riqueza sistemáticamente mediante la mera repetición del mismo intercambio simple —por ejemplo, 1 silla = 50 huevos = 1 bicicleta = 2 sillas = 100 huevos = 4 sillas, etc.—, el mercado se derrumbaría, pues nadie intercambiaría (Heinrich, 2012a, p. 41). Asimismo, si las relaciones de intercambio entre diferentes tipos de mercancías fluctuasen violentamente a corto plazo de intercambio en intercambio, sería completamente imposible ganarse la vida produciendo para el mercado.[115] ¿Cómo se explica esta regularidad? ¿Cuál es el punto de referencia? Aquí es donde cobra importancia el trabajo, puesto que es lo único que las mercancías tienen en común cuando nos abstraemos de su valor de uso —una abstracción que se lleva a cabo en el propio acto del intercambio—.[116]

Cuando en el mercado los productores toman parte en el intercambio, reducen por ello sus productos —que son por definición valores de uso diferentes (si no, ¿por qué intercambiar siquiera?)— a expresiones de la misma sustancia, el *valor*. Al hacer esto, reducen también su propio trabajo a trabajo del mismo tipo, es decir, a trabajo *abstracto* productor de valor. Y, como señala Marx, la «reducción de los diferentes trabajos concretos privados a esta abstracción, el trabajo humano indiferenciado, solo se realiza a través del intercambio, que hace efectiva la igualación de los productos de los diferentes trabajos» (II.6: 41).[117]

El trabajo abstracto es «trabajo humano puro y simple, gasto de trabajo humano en general» (C1: 135). Marx define el trabajo abstracto también en «sentido fisiológico» como «gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos» (C1: 137, 134). Muchos autores rechazan esta definición fisiológica argumentando que explica una forma social históricamente específica apelando a características transhistóricas del trabajo humano. En palabras de Postone (2003, p. 145): «si la categoría de trabajo humano abstracto es una determinación social, no puede tratarse de una categoría fisiológica».[118] No obstante, como ha señalado Saito (2017,

pp. 107s, 118s), esta crítica reposa sobre una oposición demasiado abstracta entre lo natural y lo social. La definición del trabajo abstracto como «gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos» no implica que el trabajo humano produzca valor *en virtud de* estas características transhistóricas; lo que Marx defiende es que *las características transhistóricas* del trabajo humano *adquieren una significación social históricamente específica* en el capitalismo —significación que no puede explicarse apelando a estas características transhistóricas—. Para aclarar este punto, imaginemos una sociedad en que cada vez que nieva se lleva a cabo cierto ritual religioso. La nieve es un fenómeno transhistórico, incapaz de explicar el ritual religioso si se la considera como algo puramente natural. No es necesario rechazar que la nieve es un fenómeno natural y transhistórico para insistir en la especificidad histórica y origen social del ritual religioso. Lo mismo se puede decir del trabajo abstracto: en *todas* las sociedades humanas, el trabajo es «gasto productivo del cerebro, músculo, nervio, mano, etc., humanos», pero *únicamente en el capitalismo* sirven las unidades temporales de este gasto de energía como base inmediata para la organización de la reproducción social. Dicho de otra manera: la definición del trabajo abstracto en sentido fisiológico sirve para mostrar que, como consecuencia de un conjunto de relaciones sociales históricamente específicas, un proceso natural y transhistórico adquiere una función históricamente específica en la organización de la producción. En este sentido escribe Marx que «dentro de ese mundo [el de las mercancías] el carácter humano general del trabajo constituye su carácter específicamente social» (C1: 160).

Para que la mercancía se convierta en la forma social dominante de los productos del trabajo, el valor tiene que adquirir lo que Marx llama una forma «autónoma» e «independiente», es decir, tiene que encarnarse en una mercancía específica, que se convierte por ello en *dinero* (29; 488; M: 633; V: 27; C1: 159, 180s).[119] Tras haber demostrado la necesidad del desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero, Marx analiza las diferentes funciones del dinero y la necesidad de la transición que avanza desde la circulación simple (M-D-M) a la circulación de dinero y mercancías como capital (D-M-D'). Volveré sobre este asunto —en concreto, sobre el análisis de la transición necesaria al capital— en el capítulo siguiente, pero por ahora lo dejaré en cuarentena para examinar lo que los elementos básicos de la teoría del valor nos pueden enseñar acerca del poder en el capitalismo.

La idea central de la teoría del valor de Marx es que *la peculiar unidad que forman el trabajo social y el trabajo privado en el capitalismo convierte las relaciones sociales entre productores en un sistema cuasiautónomo de abstracciones reales que se imponen a todos mediante un sistema de dominación impersonal y abstracto*. Cuando las relaciones sociales entre productores dependientes del mercado pasan a estar mediadas por el intercambio de mercancías, el acceso de estos a sus condiciones de existencia pasa a su vez a estar mediado por un sistema de mercado, donde la circulación de mercancías y dinero genera estándares y demandas que los productores deben atender con tal de sobrevivir. En el capítulo seis vimos que la existencia del mercado capitalista es el resultado de la dominación de clase; en el capítulo diez veremos cómo las transacciones que se dan entre trabajadora y capitalista en el mercado dan origen, dentro del lugar de trabajo, a otra relación de dominación. Lo que la teoría del valor nos enseña es que el mercado no solo *media* —y oculta— relaciones de dominación, sino que «es», en palabras de William Clare Roberts (2017, p. 58), «por sí mismo el ejercicio de un poder arbitrario».

Los movimientos de mercancías y dinero en el mercado determinan qué, cuándo, cómo y durante cuánto tiempo deben producir los productores. Con tal de vivir, tendrán que encontrar un lugar en una división del trabajo predeterminada; un lugar que, además, podrá dejar de existir en cualquier momento. Con tal de aferrarse a una cuota de mercado que les permita sobrevivir, tendrán que mantener un cierto nivel de productividad. Con tal de no gastar más tiempo del socialmente necesario para la producción de una mercancía, tendrán que adoptar ciertas técnicas, tecnologías, formas de organización, etc. Si un productor introduce tecnología que le permite ahorrar trabajo, los demás tendrán que imitarle, cambiarse a otra rama, trabajar más o perecer. Dicho de otra forma, son las presiones igualadoras del mercado, inherentemente inestable, las que ponen las condiciones bajo las cuales las personas acceden a lo que necesitan para poder vivir. Debido a que contempla el mercado como un sistema de transacciones voluntarias entre individuos libres e iguales, la economía convencional representa los mecanismos igualadores del mercado como transmisores de información, necesarios para que estos individuos puedan tomar decisiones racionales. Sin embargo, el análisis de Marx nos muestra que lo transmitido en el mercado no es *información*, sino *comandos de ejecución obligada* comunicados mediante el movimiento de cosas. Como explica Heinrich:

> El valor de las mercancías es expresión de una interacción social inmensa y abrumadora que no puede ser controlada por individuos. En una sociedad productora de mercancías, las personas (¡todas!) están controladas por cosas, y las relaciones de dominación decisivas no son personales, sino «objetivas» (*sachlich*). Esta dominación impersonal y objetiva, sumisión a «necesidades inherentes», no existe porque las características que las cosas tienen por sí mismas la generen ni porque la actividad social necesite de la mediación a través de cosas, sino exclusivamente porque *las personas se relacionan con las cosas de una forma particular —como mercancías—*. (Heinrich, 2012a, p. 75; véase también Elbe et al., 2012, p. 7)

Tanto Heinrich como Postone han sido criticados recientemente por Roberts (2017, p. 91) por ser «bastante vagos a la hora de explicitar de dónde surge la dominación y por qué califica como dominación». Roberts afirma que al entender Heinrich «la dominación objetiva como una relación entre personas y cosas, no aclara que las cosas en cuestión no hacen más que mediar relaciones con otras personas» (W. C. Roberts, 2017, p. 91). Esta crítica es, al menos hasta cierto punto, convincente como crítica de Postone —sobre quien volveré más tarde en el capítulo—, pero en mi opinión no representa adecuadamente la interpretación de Heinrich.

Este deja bastante claro que se trata de «relaciones entre seres humanos» ocultas bajo lo que, citando a Marx, llama una «envoltura cósica [*dinglicher Hülle*]» (Heinrich, 2019, p. 181, véase también 2014).[120] En todo caso, Roberts pone el dedo en la llaga: la dominación del valor es una dominación de personas sobre personas mediada por relaciones entre personas y cosas.[121] Haciendo hincapié en esto, podemos entender el mercado como una propiedad emergente: aunque en última instancia no sea más que una totalidad de relaciones entre personas, se desprende hasta cierto punto de estas personas y se les opone como un «poder ajeno», por usar una de las expresiones preferidas de Marx.

La descripción que hace Marx de la dominación abstracta e impersonal de todas por la forma-valor tiene reminiscencias feuerbachianas, concretamente de la crítica de la inversión que encontramos en sus escritos tempranos, examinada en el capítulo tres

de este libro. Además del uso frecuente de la expresión «poder ajeno», Marx habla de una «inversión de sujeto y objeto» (R: 990; 30: 110) y compara explícitamente capital y religión (C1: 772. Véase también 32: 409). Aunque estos pasajes y expresiones suelen citarse como indicaciones o incluso pruebas de que Marx nunca abandonó la crítica humanista de la enajenación, en realidad demuestran lo contrario. En los escritos de 1843 y 1844, los trabajadores enajenados son confrontados con su *propia esencia humana* en forma de dinero o de dios —o del Dios dinero—. De acuerdo con la teoría del valor, en cambio, lo que se enfrenta a los miembros de la sociedad burguesa como un poder ajeno son *relaciones sociales*. La esencia del ser humano ha sido reemplazada por relaciones sociales —precisamente lo que anunciaba la sexta tesis sobre Feuerbach—. Además, las relaciones sociales enfrentadas a los productores de mercancías como un poder ajeno no son algo de lo que uno quiera reapropiarse. Así pues, el horizonte político de la crítica de la inversión ha pasado de ser la reapropiación y realización de una esencia enajenada a ser la abolición de relaciones sociales autonomizadas.

¿Qué es el fetichismo?

De acuerdo con una lectura cada vez más popular de la teoría del valor de Marx, la dominación impersonal y abstracta del valor está contenida en el concepto del *fetichismo*.[122] Esta lectura difiere de las interpretaciones más comunes del concepto del fetichismo, según las cuales este último haría referencia a una naturalización *ideológica* de las formas sociales.[123] El primer defensor de la popular lectura actual del concepto de fetichismo fue Rubin (2008, p. 5s), que mantenía que «la teoría del fetichismo es, *per se*, la base de todo el sistema económico de Marx [y] una teoría general de las relaciones de producción de la economía mercantil». Más recientemente, Heinrich (2009, p. 175) ha argumentado que «el fetichismo de la mercancía no es una ilusión, sino un fenómeno real». Anselm Jappe (2005, p. 30) también insiste en que «[p]ara Marx, el fetichismo no es únicamente una representación invertida de la realidad, sino también una *inversión de la realidad en sí misma*».[124] Lo que estos autores afirman es que el fetichismo se refiere no solo a la *naturalización ideológica* de una práctica social, sino que es esa *práctica en sí misma* o, refiriéndose más específicamente al fetichismo de la mercancía, que este no se trata de la representación ideológica del valor como una propiedad natural de los productos del trabajo, sino de la *práctica real* de relacionar a los distintos individuos entre sí a partir del intercambio de los productos del trabajo.

Si intérpretes como Rubin, Heinrich y Jappe tuvieran razón en estas afirmaciones, eso significaría que el concepto de fetichismo debería ocupar un lugar central en la teoría del poder económico del capital. Sin embargo, en cuanto lectura de Marx, creo que esta interpretación del concepto de fetichismo es inexacta —es decir, que no refleja el uso del concepto por parte de Marx—. Leída como una sugerencia para un nuevo uso del concepto, la encuentro innecesaria.

Antes de pasar a fundamentar estas declaraciones, que se me permita aclarar brevemente qué significa decir que el fetichismo es una forma de *ideología*, cosa que haré en las siguientes páginas. Uno de los lugares comunes en la literatura sobre el fetichismo es enfatizar que el fetichismo no es una cuestión de «percepción distorsionada», «mera ilusión», «simple tergiversación» o «falsa conciencia».[125]

Tales afirmaciones muestran un esfuerzo loable para marcar distancia con respecto a un cierto entendimiento marxista vulgar de la ideología como una herramienta manipulativa al servicio de la clase capitalista, que puede ser refutada por medio de la crítica y que no tiene una auténtica base en la realidad social. Sin embargo, también suponen hacer parecer que una interpretación del fetichismo como ideología debe necesariamente comprometerse con una noción tan pobre de ideología. Este, sin embargo, no es el caso; la afirmación de que el fetichismo es una cuestión de ideología no implica que la ideología sea una ilusión arbitraria o una falsa conciencia que pueda ser erradicada a través del análisis crítico.

Echemos un vistazo al concepto de fetichismo de Marx. Dado que lo que me interesa de este concepto es su relación con la teoría del valor y, más generalmente, con la crítica de la economía política, solo consideraré su uso en los escritos que van de los *Grundrisse* en adelante.[126] Esta es la definición de fetichismo que encontramos en la segunda edición del primer volumen de *El Capital*:

> Para, por lo tanto, encontrar una analogía, debemos emprender el vuelo hacia el reino brumoso de la religión. Allí los productos del cerebro humano aparecen [*scheinen*] como figuras autónomas dotadas de vida propia, que entran en relaciones tanto entre sí como con los humanos. Así es en el mundo de las mercancías con los productos de las manos. Llamo a esto el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo tan pronto se producen como mercancías, y por ello es inseparable de la producción de mercancías. (C1: 165)[127]

¿Qué está diciendo Marx aquí? Para la mente religiosa, lo que en *realidad* es un producto del cerebro humano *aparece* como figuras autónomas con vida propia —lo cual *no* son—. De manera similar ocurre con las mercancías: lo que en *realidad* es un conjunto de relaciones sociales entre seres humanos *aparece* como un conjunto de relaciones que se dan exclusivamente entre mercancías. En consecuencia, Marx escribe que «Bailey es un fetichista porque concibe el valor […] como una *relación de objetos entre sí*» (32: 334). El valor, por tanto, aparece como una cualidad natural poseída por los productos del trabajo independientemente del contexto social —y *esto es lo que es el fetichismo*—.

Una interpretación del uso de Marx del concepto del fetichismo no puede basarse, empero, únicamente en este fragmento de *El Capital*. Si atendemos a otras apariciones del término en sus escritos, estas pueden dividirse en dos lotes: el primero agruparía algunos pasajes cortos y ambiguos donde «el fetichismo» podría referirse, en principio, tanto a la naturalización ideológica de una forma social como a esta forma social en sí misma. Dos ejemplos: «la producción burguesa debe cristalizar la riqueza como un fetiche bajo la forma de una cosa particular» (29: 387); «[e]n el capital que produce intereses, la *relación capitalista* alcanza su forma *más externalizada* y *fetichista*» (M. 492; ver también 32: 494; A: 142). No obstante, si leemos estos fragmentos en relación con el segundo grupo de ejemplos, se hace evidente que la interpretación del fetichismo como ideología resulta más convincente. Prueba de ello es cuando Marx escribe sobre «el fetichismo de los economistas políticos» (R: 983): «el fetichismo propio de la economía burguesa […] transforma el carácter económico social que las cosas alcanzan en el proceso de la producción social en una determinación natural que surge de la naturaleza material de esas cosas» (C2: 303; II.11: 176).[128] Aquí, el «fetichismo» se refiere, obviamente, a una forma ideológica. Es completamente lógico, por ende, que Marx acabe la sección sobre el fetichismo del primer capítulo de *El Capital* con citas de economistas que presentan el valor como «una propiedad de las cosas» (C1: 177).

La interpretación del fetichismo como ideología está también respaldada por aquellos fragmentos donde Marx lo asocia a términos como representación (*vorstellen*), creencia, consideración o visión (*anschauen*):

> La concepción fetichista, peculiar al modo de producción capitalista y derivada de la esencia del mismo, según la cual determinaciones formales *económicas* tales como ser *mercancía*, ser trabajo *productivo*, etc., constituyen una cualidad inherente en y para sí a los depositarios materiales de estas determinaciones formales o categorías. (R: 1046)

Aquí, vuelve a resultar claro que el fetichismo es una naturalización ideológica de las formas sociales. El «adorador del fetiche», escribe Marx, acepta las apariencias (*Schein*) «como algo real» y «de hecho cree que el valor de cambio de las cosas es determinado por su propiedad como cosas, una propiedad completamente natural de

las cosas» (32: 317).

Los fragmentos citados demuestran claramente que Marx utiliza el concepto de fetichismo para referirse a una naturalización ideológica. No obstante, hay un fragmento en *El Capital* que respalda la otra lectura —un fragmento que es citado casi siempre en las discusiones sobre el fetichismo—:

> A los productores, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas [*sachliche]* entre las personas y relaciones sociales entre las cosas. (C1: 165-166)[129]

Hay dos cosas de este fragmento sobre las que deberían llamarse la atención. En primer lugar, Marx escribe que las relaciones sociales aparecen como relaciones propias de cosas entre las *personas* o como relaciones *sociales* entre cosas. Esto contradice todos aquellos pasajes en los que Marx describe el fetichismo como un conjunto de relaciones sociales que aparecen como relaciones *de cosas* o simplemente como relaciones entre *cosas*.

En otras palabras: en este último pasaje, Marx incluye en la *apariencia* el *conocimiento* de que las relaciones entre cosas son *en realidad* relaciones entre personas —mientras que, en todos los demás fragmentos que he citado en las páginas anteriores, es precisamente este conocimiento lo que Marx señala que es obturado por el fetichismo—. En segundo lugar, cabe destacar que, mientras que Marx normalmente enfatiza la *diferencia* entre esencia y apariencia, aquí las trata como si fueran *idénticas*. Al inicio de la sección del fetichismo en *El Capital*, por ejemplo, Marx subraya la necesidad de analizar la mercancía para observar que no es tan «trivial» como parecería ser a primera vista (C1: 163). También se refiere al conocimiento de que el valor de cambio —una relación entre mercancías— no es más que la forma de apariencia del valor —una relación social— como un «descubrimiento científico» —y, como explica en más lugares, «toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente» (C1: 167; M: 766).

Entonces, ¿por qué Marx escribió que las relaciones sociales «aparecen como son»? No es tan simple como un error desapercibido; Marx reescribió muchas veces el análisis de la mercancía y la expresión puede encontrarse tanto en la edición francesa de *El Capital* como en la primera edición alemana, aunque con una versión ligeramente distinta (II.7: 54; V: 37). Mi principal suposición es que es una figura retórica empleada para enfatizar que el fetichismo no es solo una cuestión de confusión contingente y subjetiva, sino que está anclado en las prácticas sociales cotidianas de la sociedad capitalista.

Basándome en estas consideraciones, creo que es justo concluir que Marx entendía el fetichismo como una forma *ideológica*. Ello no implica que lo viera como un resultado de la manipulación de las clases dominantes ni que pensara que fuera posible erradicarlo simplemente revelando su naturaleza engañosa. Al contrario, Marx siempre se asegura de enfatizar tres cosas importantes sobre el fetichismo: primero, *todo el mundo* —capitalistas, economistas, proletarios, etc.— está subordinado a él. Segundo, el análisis científico «en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad» (C1: 167). Tercero, el fetichismo «se origina […] en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías» (C1: 165) y no a partir de un plan

maligno de las clases dominantes.

El fetichismo es, por tanto, una inversión *ideológica* de una inversión *real*. En la sociedad capitalista, las relaciones entre personas toman la forma de relaciones entre cosas. Esto no significa que dejen de ser relaciones entre personas; significa que las relaciones sociales son *mediadas* por relaciones entre cosas. Esto no es un fenómeno ideológico, sino una inversión *práctica* que constituye la base sobre la que surge la inversión *ideológica* del fetichismo —el «devenir-invisible de las mediaciones», como lo llaman Hanloser y Reitter (2008, p. 30)—. En la sección del fetichismo de la primera edición de *El Capital*, Marx explica esta doble inversión: «En primer lugar, su relación existe prácticamente. En segundo lugar, sin embargo, porque son seres humanos, *su relación existe como una relación para ellos*. La manera en la que esta existe para ellos, o en la que se refleja en sus cabezas, se origina en la naturaleza de la relación misma» (V: 36).

El hecho de que Marx utilice un término en un cierto sentido difícilmente podría ser un argumento contra otros usos de este. Podríamos, por supuesto, elegir utilizar el concepto de fetichismo para referirnos a la inversión práctica e inventar un nuevo término para su representación ideológica. Sin embargo, para no complicar la terminología de manera innecesaria por tener que lidiar con dos sentidos distintos de fetichismo, y para ser capaces de distinguir entre la inversión práctica de las relaciones sociales y la naturalización ideológica de esta, prefiero seguir el uso del concepto de fetichismo de Marx.[130]

La interpretación de Postone

Uno de los intentos más importantes y originales de proveer un tratamiento detallado y sistemático de la forma impersonal y abstracta de la dominación característica de las sociedades capitalistas es *Tiempo, Trabajo y Dominación Social*, de Moishe Postone.[131] Si bien estoy de acuerdo con su descripción general de la dominación capitalista y encuentro convincentes e iluminadores muchos de sus argumentos, también creo que su tratamiento del poder del capital adolece de una serie de deficiencias cuyo análisis ayudará a profundizar el estudio del poder económico del capital.

En «su nivel más fundamental», dice Postone, la forma capitalista de dominación identificada por Marx no «consiste en la dominación de las personas sobre otras personas, sino en la dominación de estructuras sociales abstractas que las propias personas constituyen» (31). Desde su perspectiva, la dominación de *clase* en el capitalismo es una forma *secundaria* de dominación, un efecto de una compulsión estructural subyacente a la que *todo el mundo* está subordinado. Postone comparte esta idea con otros teóricos de la forma-valor, y en el próximo capítulo trataré este tema más en detalle.

Por ahora, quiero examinar la interpretación de Postone sobre el concepto de valor, el cual expresa, según él, «el corazón mismo de la sociedad capitalista» (25). Uno de los muchos errores de lo que él llama marxismo tradicional es haber concebido el valor como una «categoría del mercado» o un «modo de distribución» (24, 8). Según esta interpretación, el valor es una forma social únicamente relacionada con lo que ocurre después del proceso de producción, cuando los productos del trabajo son distribuidos a través del intercambio mercantil.

Contra esto, Postone señala que el valor «está intrínsecamente ligado a un modo de producción históricamente específico» (25). La organización de la producción social sobre la base del valor tiene dramáticos efectos en «la forma concreta del proceso de trabajo», en tanto en cuanto pone en marcha una «compulsión temporal abstracta» que organiza la producción «de acuerdo con el uso más eficiente posible del trabajo humano dedicado a tareas cada vez más especializadas y fragmentadas con la finalidad de una mayor productividad» (353).

Esta perspectiva permite a Postone socavar (lo que percibe como) la visión del marxismo tradicional sobre el derrocamiento revolucionario del capitalismo como «una transformación del modo de distribución —propiedad privada, el mercado—, pero no de la producción» (9). Contra la «actitud afirmativa hacia la producción industrial» del marxismo tradicional —las fuerzas rompiendo los grilletes—, Postone enfatiza que, para Marx, la «concepción de la emancipación incluye la superación histórica del proceso de trabajo modelado por el capital» (9, 334). El énfasis de Postone en los efectos del valor en el proceso de trabajo es un correctivo importante a la idea tecno-optimista de la producción capitalista como el germen del comunismo. El valor como forma social no es solo una cuestión de conexión entre las unidades de producción y la distribución de la riqueza, sino que también tiene que ver con la forma concreta del proceso de trabajo.

Sin embargo, su afán por evitar las interpretaciones del valor centradas en el mercado lo conduce a todo un conjunto de aporías y ambigüedades. En su intento de fundamentar su afirmación de que el valor no es una categoría del mercado, cita el siguiente fragmento de una «sección de crucial importancia de los *Grundrisse*» (24): «El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, el poner el trabajo social bajo la forma de la antítesis entre el capital y el trabajo, es el último desarrollo de la *relación de valor* y de la producción fundada en el valor» (G: 704).

Acto seguido, Postone nos ofrece esta glosa:

> Hemos visto que el valor, como categoría de la riqueza, generalmente ha sido concebido como una categoría propia del mercado; sin embargo, cuando Marx se refiere al «intercambio» al considerar la «relación de valor» en el fragmento ya citado, [132] lo hace con miras al proceso capitalista de producción mismo. El intercambio al que se refiere no es el de la circulación, sino el de la producción —«el intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado» (24)—.

Esta es una afirmación desconcertante. ¿Por qué deberíamos leer «el intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado» como una referencia al proceso de producción? ¿Y qué significa «intercambio de producción»? Postone parece considerar esta lectura como autoevidente. ¿Podría ser que interprete este «intercambio» como aquello a lo que Marx se refiere como metabolismo entre humanos y la naturaleza? Hay tres razones por las que esto es poco probable: primera, Marx casi nunca utiliza el término intercambio (*Austausch*) refiriéndose a la producción.[133] Segunda, el metabolismo no es una relación entre trabajo vivo y trabajo objetivado, sino más bien una entre el trabajo, sus instrumentos y su objeto. Tercera, entender «el intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado» como metabolismo implicaría, precisamente, ese tipo de noción transhistórica de trabajo que Postone quiere evitar. Otra posibilidad más factible es que Postone hable de «trabajo objetivado» para referirse a la maquinaria.

El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado significaría entonces la interacción entre el trabajo y la maquinaria en la esfera de la producción. Pero esto es simplemente una malinterpretación del texto de Marx. Una vez más: ¿por qué se referiría a esto como un *intercambio*? La elección de palabras parece sugerir que Marx está hablando de una relación de *mercado*; una interpretación que también se apoya en varios pasajes en los que deja claro que el «trabajo objetivado» se refiere al *dinero*. Basten dos ejemplos: «[s]i un valor determinado es intercambiado por la actividad creadora de valor, si el trabajo objetivado es intercambiado por trabajo vivo, en definitiva, si el dinero es intercambiado por trabajo» (30: 35); «el *dinero* como la forma general del *trabajo objetivado* se convierte en el *comprador* de la fuerza de trabajo» (R: 1015; ver también C1: 676, 713, R: 1009; 30: 34). El fragmento citado por Postone para apoyar su idea de que el valor no es una categoría del mercado dice, pues, en realidad algo completamente diferente, a saber, que la *relación de mercado* entre el capital y el trabajo es «el último desarrollo de la *relación de valor*». La razón de esto es, como Marx explica en otro lugar, que solo con la mercantilización de la fuerza de trabajo es posible para la forma-mercancía el «imponerse a sí misma sobre la sociedad como un todo» (C1: 733). Postone no busca únicamente corregir las concepciones del valor centradas en el mercado y recordarnos así que el valor *también* está conectado a un modo específico de producción, sino que va lo suficientemente lejos como para afirmar que:

> aunque el modo de circulación de mercado puede haber sido necesario para la génesis histórica de la mercancía como la forma social totalizadora, no tiene por qué seguir siendo esencial para esa forma. Es concebible que otro modo de coordinación y generalización —uno administrativo, por ejemplo— pueda cumplir una función similar para esta forma social contradictoria. En otras palabras, una vez establecida, la ley del valor también podría ser mediada políticamente. (291)

Las consecuencias teoréticas de esta afirmación son abrumadoras, y Postone no llega a explicar realmente por qué tal escenario es «concebible». La idea parece ser que la sujeción del proceso de trabajo a la temporalidad abstracta y al incremento compulsivo de productividad podrían, en principio, ser reforzadas por una institución similar al Estado, incluso si esta ha sido históricamente resultado del mercado —es decir, la coordinación de la producción social por medio del intercambio de los productos del trabajo de productores privados—. Esto podría ser perfectamente cierto, pero ¿seguiríamos llamando a tal sociedad «capitalista»? En un sistema económico sin mercados no habría ni mercancías, ni compraventa de fuerza de trabajo, ni competencia entre productores privados. Si, como dice Postone, la ley del valor fuera mediada políticamente, ¿cómo se forzaría a los productores a vivir a la altura de ciertos estándares de productividad? ¿No significaría eso que la coerción estatal habría reemplazado la compulsión muda del mercado? Si ese fuera el caso, ¿en qué sentido seguiría siendo un sistema de dominación estructural e impersonal, esto es, el tipo de dominación que Postone considera como una característica esencial del capitalismo?

Lo que Postone hace es, esencialmente, redefinir el capitalismo de una manera tal que guarda pocas semejanzas con la concepción de Marx. Para Marx, el valor es una forma social que resulta de la organización de la producción social a través del mercado. Eso no significa que Marx conciba el valor simplemente como una categoría del mercado. El valor *surge* de las relaciones —mediadas por el mercado— *entre* las unidades de producción, pero eso no lo previene de tener inmensos *efectos*

sobre aquello que ocurre *dentro* de esas unidades, en el carácter concreto del proceso de trabajo. A su vez, los cambios dentro de la esfera de la producción actúan de nuevo en el mercado. Marx insiste constantemente que «el movimiento del capital es una unidad del proceso de producción y el proceso de circulación» (33: 69; M: 49).

Las relaciones causales entre la esfera de la circulación y la esfera de la producción son bidireccionales, y por esa razón no podemos reducir todos los aspectos del capitalismo a las relaciones de mercado. Pero el mercado, para Marx, sigue siendo una característica *esencial* del capitalismo. En contraste con esto, el énfasis de Postone en el modo de producir lo lleva a separar completamente a este último del modo de circulación, lo que acaba por conducirle a identificar el capitalismo con un modo específico de producir, a saber, la producción industrial a gran escala gobernada por el tiempo abstracto. Esto le permite hacer lo que a veces parece ser el verdadero objetivo de su proyecto: construir un aparato conceptual capaz de proporcionar una crítica del llamado socialismo existente en los mismos términos que la crítica del capitalismo (14). Sin embargo, el precio que Postone tiene que pagar por esto es manejar una noción del capitalismo demasiado amplia y, al mismo tiempo, demasiado estrecha como para tener algún valor analítico: demasiado amplia porque separa el capitalismo del mercado y de la propiedad privada; demasiado estrecha porque acaba identificando el capitalismo con la producción industrial a gran escala, que no es más que una de las formas que puede tomar la producción en el capitalismo.

9. Valor, clase y competencia

Una de las críticas recurrentes que Moishe Postone (2003, p. 7) hace al marxismo tradicional es que concibe las relaciones de dominación en el capitalismo «primeramente en términos de la dominación de clase y la explotación». Como ya vimos en el segundo capítulo, ciertamente ha habido una fuerte tendencia dentro de la teoría marxista a reducir el capital al poder de la clase capitalista. La teoría del valor examinada en el último capítulo nos proporciona una imagen un tanto distinta de la dominación en el modo de producción capitalista. Recordemos la respuesta de Marx a la pregunta que la economía política nunca formuló: ¿por qué los productos del trabajo toman la forma de mercancías dotadas de valor? ¿Por qué el trabajo toma la forma de trabajo productor de valor? La respuesta de Marx es: porque la producción social está organizada sobre la base del intercambio de los productos del trabajo de productores privados e independientes. El valor se convierte en el mecanismo a través del cual se organiza la actividad económica porque las unidades de producción están *separadas las unas de las otras mientras que siguen siendo dependientes unas de otras*.

Esta exposición parte de las relaciones horizontales entre las unidades de producción y en ningún lugar se mencionan la dominación de clase o la explotación. Las relaciones horizontales dan lugar a una forma de dominación abstracta e impersonal a la que *todo el mundo* está sometido, independientemente de su posición de clase. En el sexto capítulo, empero, hemos aprendido que el dominio del capital presupone la dominación del proletariado por parte de aquellas que poseen o controlan los medios de producción; es decir, que ciertas relaciones verticales de dominación de clase son elementos constitutivos de las relaciones de producción capitalistas. Al comienzo del último capítulo he hecho hincapié en que ambos tipos de relaciones —las horizontales y las verticales— son constitutivas de las relaciones de producción capitalistas. ¿Pero cuál es la relación precisa entre estos tipos de relaciones? ¿Cómo se relaciona la dominación de *todas* por la forma-valor con la dominación de los *proletarios* por los capitalistas?

La desaparición de la clase

El análisis de Marx del valor como expresión de las relaciones horizontales entre los productores ha llevado a un amplio número de académicos, Postone incluido, a minimizar la importancia de la dominación de clase y a concluir que la dominación de todo el mundo por la forma-valor es la forma más fundamental de poder. Podemos encontrar uno de los ejemplos más tempranos de este tipo de argumentación en Adorno, quien constata que «todos han de someterse a la ley del intercambio si no quieren sucumbir, con independencia de si subjetivamente se ven guiados o no por un "móvil de beneficio"».[134] Aunque Adorno se refiera ocasionalmente a la dominación de clase y enfatice que «la relación de intercambio, en realidad, está preformada [*präformiert*] por las relaciones de clase», la tendencia dominante en su obra es subrayar «la dominación universal de la humanidad por el valor de cambio».[135] Esta tendencia a minimizar la importancia de la clase fue

heredada por Reichelt y Backhaus, ambos estudiantes de Adorno. Sin embargo, esto se debe parcialmente al hecho de que ellos estaban más preocupados por cuestiones de método, dialéctica, la relación de Marx con Hegel y la crítica de la economía burguesa que con las formas de dominación.

Quizás el ataque más agresivo al concepto de la dominación de clase sea el que encontramos entre los adscritos a la crítica del valor (*Wertkritik*). Según Robert Kurz y Ernst Lohoff (1989), «[l]a forma-mercancía y el fetiche incorporado en su núcleo productivo son las categorías realmente esenciales [*die wirklichen Wesenskategorien*] de la relación capitalista —las clases y la lucha de clases son las apariencias superficiales de esta esencia—». Desde su punto de vista, la relación entre el capitalista y el trabajador es meramente una relación de mercado entre propietarios de mercancías y, en consecuencia, la clase trabajadora no es más que la máscara del capital variable (Kurz, 2012, pp. 77, 252, 289; Kurz y Lohoff, 1989). La misma idea es defendida por Stephan Grigat (2007, p. 208s) y Anselm Jappe (2005, pp. 80s, 95), quien sostiene que la contradicción entre «el valor y las actividades y necesidades sociales concretas» es la «contradicción fundamental, real» del capitalismo, de la que el antagonismo de clase es meramente una forma *derivada*. Jappe (2005, p. 76) también afirma que, «considerado lógicamente, es el valor el que lleva a la creación de las clases». Como he mencionado antes, Postone también entiende la dominación de clase como «*dependiente de* un modo de dominación supraordenado y "abstracto"» (Postone, 2003, pp. 126, 159; énfasis añadido).[136] Tal como Sven Ellmers (2009, p. 46) ha señalado, el intento de reducir la dominación de clase a una forma secundaria o derivada de la dominación universal del valor descansa —por lo menos en el caso de Kurz, Lohoff y Jappe— en una incomprensión particular del modo de presentación dialéctico de Marx.[137] El hecho de que Marx parta del análisis de la mercancía y, solo después, en la segunda parte de *El Capital*, introduzca la clase, lleva a estos autores a la conclusión de que el valor es, de alguna manera, más importante que las relaciones de clase. No obstante, lo que el análisis dialéctico de Marx revela es que una cierta estructura de clase era, de hecho, un *presupuesto necesario* desde el comienzo. Al derivar la necesidad de la mercantilización de la fuerza de trabajo a partir de la forma mercancía a través de una serie de pasos intermedios, Marx demuestra, en palabras de Ellmers (2009, p. 46), que «la existencia de las clases es tan necesaria para la universalización de la producción de mercancías como la existencia de productores privados e independientes los unos de los otros». Ya he analizado estas derivaciones dialécticas en otro sitio (Mau, 2018b), pero, para ser capaces de especificar la relación entre los aspectos horizontales y verticales del poder del capital, será necesario recapitular brevemente el núcleo del argumento de Marx.

No hay valor sin clase

Como ya he señalado, el análisis de la forma-mercancía de Marx revela que, para generalizarse, el valor debe adquirir una forma de existencia independiente y autónoma. Eso es lo que, aparentemente, alcanza con el *dinero*. Lo que Marx demuestra entonces es, sin embargo, que el dinero es, de hecho, *incapaz* de completar estar tarea en la medida en que está circunscrito a las funciones que la circulación simple le adscribe. Cuando el dinero y las mercancías circulan bajo la forma M-D-M, el dinero solo es una «intermediación fugaz» entre valores de uso, lo que significa que el valor está «condenado a realizarse siempre en el momento de su

desaparición» (G: 269, 260). Sin embargo, si el dinero es retirado de la circulación como un tesoro para evitar esta desaparición, regresa a «su ser metálico, con su ser económico aniquilado» (29: 479).

El resultado de este análisis de la contradicción de la forma-dinero es que el valor y las mercancías deben circular bajo la forma D-M-D para que el valor obtenga una «*existencia adecuada*» (29: 488); «[s]u entrada en la circulación debe ser también un momento de su permanecer-dentro-de-sí [*Beisichbleiben*], y este permanecer-dentro-de-sí es también un entrar en la circulación» (G: 234). Esta forma de circulación solo tiene sentido si la segunda suma de dinero es mayor que la primera: D-M-D'.

De este modo, hemos obtenido el concepto de capital, pero de momento solo como *forma de circulación*, es decir, como valor «*que se conserva y se perpetúa en la circulación y mediante ella*» (G: 262). Marx hace, entonces, una pregunta fundamental: ¿cómo es posible esta forma de circulación como algo más que un fraude ocasional, teniendo en cuenta que la generalización de la forma-mercancía presupone que el intercambio de equivalentes es la situación normal del mercado? La ya conocida respuesta a esta pregunta es que tal situación requiere de la existencia de una mercancía cuyo propio consumo sea una fuente de valor, es decir, que la *fuerza de trabajo* esté disponible en el mercado (C1: 258s).

Dado que el consumo de la fuerza de trabajo es trabajo en sí mismo, Marx puede derivar la *producción* capitalista a partir del capital como una forma de *circulación*. Como vimos en el anterior capítulo, la disponibilidad de la fuerza de trabajo en el mercado presupone la creación de la vida proletaria separada de sus condiciones. Este análisis dialéctico cuidadosamente elaborado alberga una conclusión importante:

> la circulación simple es […] una esfera abstracta del proceso burgués de producción como un todo, que a través de sus propias determinaciones se muestra como un momento, una mera forma de aparición de un proceso más profundo que se encuentra de él, incluso resultando de él y produciéndolo —el capital industrial—. (29: 482)

En otras palabras, las relaciones *externas* entre las unidades de producción, de las que deriva la teoría del valor, presuponen una cierta organización *interna* de estas unidades, a saber, la producción de plusvalor sobre la base de la explotación del trabajo asalariado. La separación entre las unidades productivas presupone la separación entre los productores inmediatos y los medios de producción, o también, las relaciones horizontales presuponen las relaciones verticales analizadas en el sexto capítulo. Reducido a lo esencial, sería: *el valor presupone la clase*. La dominación de clase está inscrita en la forma-mercancía desde la primera página de *El Capital*. Muchos teóricos de la forma-valor reconocen esta relación necesaria entre valor y clase, no obstante, continúan priorizando la dominación universal del valor en su lectura del capitalismo. Elbe (2008, p. 516) y Ellmerse (2009) reconocen la relación entre valor y clase y ambos critican la reducción de Kurz de la clase a forma de apariencia del valor —si bien, en su introducción a un volumen titulado *Dominación anónima* (en coautoría con Jan Eufiner), la existencia de la dominación de la clase capitalista se menciona solamente en una nota al pie, mientras que ponen un gran énfasis en «la dominación de las estructuras sobre todos los actores de la sociedad burguesa» (Elber et al. 2012, p. 8)—. Podemos observar una tendencia similar en el trabajo de Heinrich. En su obra magna, *Die Wissenchaft vom Wert*, las clases son

mencionadas casi únicamente en las cuatro páginas dedicadas explícitamente al tema (Heinrich, 1999a, pp. 263-267, ver también 2004, 2012a, p. 191, 2012b, 2009, p. 181). En su respuesta a la crítica de Karl Reitter (2004) de su concepción de la lucha de clases, sostiene que la dominación de clase es una forma derivada de una forma de dominación más fundamental:

> La crítica de la economía política, tal como la entendió Marx después de 1857, no es en absoluto un «análisis sustancialmente de clase» [como afirma Reitter]; consiste, más bien, en el análisis de las determinaciones de la forma económica, bajo las cuales actúan los humanos, y las cuales, por tanto, subyacen también a las acciones de las clases [*die also auch den Aktionen der Klassen zugrunde liegen*]. (Heinrich, 2004)

Las «determinaciones de las formas» de las que Heinrich habla se refieren presumiblemente a las estructuras de la dominación presupuestas por la forma-mercancía, y Heinrich continúa insistiendo en que las clases dominantes también se hallan subordinadas a esta dominación de las cosas. En otros lugares, sin embargo, deja claro que el valor solo es posible sobre la base de la dominación de clase (Heinrich, 2012a, p. 91-92).

RECUPERANDO LA CLASE

Werner Bonefeld ocupa un puesto distintivo en el paisaje teórico de la forma-valor debido a su insistencia en la importancia del concepto de clase en la crítica del capital de Marx. Bonefeld rechaza explícitamente el «intento valiente pero fallido de borrar el antagonismo de clase de la crítica de la economía política» en el trabajo de Postone y la *Neue Marx-Lektüre* (Bonefeld, 2004, 2014, p. 7). Bonefeld (2014, pp. 11, 79) también reconoce que «una clase de trabajadores sin acceso independiente a los medios de subsistencia es la premisa fundamental de las relaciones sociales capitalistas».

El problema es, empero, que Bonefeld tiene una concepción particular de lo que es la clase y tiende a, simplemente, subsumir las relaciones de clase bajo las inversiones fetichistas de las relaciones sociales, como cuando argumenta que «en el mejor de los casos, la crítica de la economía política de Marx no es una teoría social de la clase. Es, más bien, tanto una crítica del "capital" como una "relación social entre personas mediada por cosas"» (Bonefeld, 2014, p. 101). Sus textos están impregnados por una retórica extremadamente repetitiva de inversión, perversión, fetichismo, reificación, locura, absurdez, mistificación, monstruosidad, irracionalidad y mundo del valor desconcertante, oculto, encantado y puesto del revés —expresiones y tropos que se refieren al fetichismo y a la dominación universal del valor—. Algunas de sus declaraciones sobre la clase son meras variaciones retóricas de tales tropos, reemplazando «fetiche» o «inversión» por «clase»: «Una teoría crítica de la clase no participa en la clasificación de las personas; piensa en y a través de la sociedad para comprender su falsedad existente»; «[l]a clase [...] es una categoría de una forma pervertida de objetivación social» (Bonefeld, 2014, pp. 10, 114, 101-102). Bonefeld habla de boquilla sobre la conexión entre valor y clase, pero al final su análisis presenta, por encima de todo, al capitalismo como un sistema pervertido donde los movimientos absurdos de las cosas económicas dominan a cada persona.

En su interpretación de *El Capital* como una teoría política relacionada con «el

dominio del capital como un sistema de dominación complejo y omniabarcante», William Clare Roberts coincide con Heinrich, Elbe y otros en que «la dominación impersonal encarnada en el mercado no es una forma de dominio de clase. Más bien, la clase dominante en la modernidad, la clase capitalista, se encuentra tan subordinada a esta dominación impersonal como las clases trabajadoras» (W. C. Roberts, 2017, pp. 1, 102). Al mismo tiempo, sin embargo, subraya —utilizando una cita de Marx— que esta forma de dominación «no abole la dominación de clase. Así como abarca y media una nueva forma de explotación, la "dominación de las relaciones" modernas también se "transforma en ciertas relaciones personales de dependencia" en el lugar de trabajo» (W. C. Roberts, 2017, p. 102).[138]

Este es, ciertamente, un aspecto importante de la relación entre valor y clase sobre el que volveré en breves. Hay, no obstante, dos problemas con la concepción de Roberts de esta relación: primero, su descripción de la dominación de clase en términos de una explotación que tiene lugar en el puesto de trabajo soslaya la dominación de clase mucho más amplia que presupone el valor —la forma de dominación de clase analizada en el capítulo sexto del libro—. En segundo lugar, la idea de que la dominación de clase es una forma «transformada» de la dominación universal del valor parece apoyarse en la afirmación de la *primacía* de esta sobre aquella.

Por supuesto, debe tenerse en cuenta que muchos de los autores discutidos en las últimas páginas están —o al menos han estado hasta hace muy poco— nadando contra la corriente de la reducción, propia del marxismo tradicional, del poder del capital al poder de la clase capitalista. Visto desde ese punto de vista, el fuerte énfasis en los mecanismos a través de los cuales el capital se impone a la totalidad social es una intervención teórica muy necesaria. La tendencia a postular la dominación de clase como el fundamento último del dominio del capital —o la tendencia a considerar las relaciones horizontales como un efecto de la vertical— se encuentra en muchos tipos de marxismo, sin contar el materialismo histórico ortodoxo y el marxismo-leninismo. Una defensa sofisticada de ello puede encontrarse en un importante trabajo de la teoría de la forma-valor, a saber, *Soziale Form und Ökonomisches Objekt*, de Helmut Brentel (1989, p. 270):

> La forma económica debe entenderse, por tanto, como la forma de reflexión y actividad de una oposición de clase específica en relación con el trabajo [*Ökonomische Form ist so als die Reflexions- und Betätigungsform eines spezifischen Klassensgegensatzes an der Arbeit zu begreifen*] […]. Las categorías duplicadas de la economía burguesa —valor de uso y valor de cambio, mercancía y dinero, trabajo concreto y abstracto— son expresiones adecuadas, formas consistentes de reflexión y mediación de las oposiciones y antagonismos del trabajo asalariado y el capital, la oposición de dos clases sociales.

Esta postura es exactamente la opuesta a aquella defendida por los autores discutidos en las páginas anteriores, para quienes la dominación de clase es una «función» (Postone), una «forma de apariencia» (Kurz, Lohoff), una forma «derivada» (Jappe) o «transformada» (Roberts) de la dominación subyacente materializada en las relaciones de valor. Esta idea ha prevalecido también entre los marxistas autonomistas, como Harry Cleaver (2000, p. 84), quien defiende que «la forma-mercancía es la forma básica de la relación de clase», o Karl Reitter, cuya crítica de la desaparición de la clase en las obras de Heinrich, Kurz, Postone y otros lo ha llevado al extremo opuesto.[139] En un nivel de menor abstracción —tratando con la competencia en lugar de con el valor—, John Weeks (1981, p. 151) insiste

igualmente en que «la competencia no deriva de la existencia de muchos capitales ("empresas"), sino de la relación de capital misma».

Distintos, pero interrelacionados

Ambas posturas son erróneas: *la clase no puede reducirse a un efecto de las relaciones de valor, ni el valor puede reducirse a un resultado de la dominación de clase*. ¿Cuál es entonces la relación entre las dimensiones horizontal y vertical de las relaciones capitalistas de producción? Ya sabemos que *el valor presupone la clase*; esto es lo que aprendimos de la derivación dialéctica de Marx del concepto de capital a partir de las contradicciones inmanentes de la simple circulación. Sin embargo, lo contrario no es cierto: *la separación entre los productores y los medios de producción no presupone el valor*. Dicho de otro modo: es perfectamente posible concebir una situación en la que los productores inmediatos estén separados de los medios de producción, pero en la que no haya producción para el mercado (Endnotes, 2020, p. 119). Imaginemos un modo de producción en el que los productores inmediatos están separados de los medios de producción y la clase dominante está organizada en varias unidades independientes. No obstante, en lugar de producir para el mercado, estas unidades producirían para sí mismas —es decir, tanto para el consumo de las clases dominantes como para el de los trabajadores—. El empresario pagaría a los trabajadores en especie y les proporcionaría vivienda, asistencia sanitaria, etc. Tendrían libertad para elegir su propio trabajo. Serían libres de elegir a su empleador y, en función de la oferta de mano de obra, los empleadores competirían por los trabajadores ofreciéndoles mejores condiciones laborales, horarios de trabajo, calidad de la vivienda, etc. Lo que nos dice este experimento mental es que una relación de explotación basada en la disposición de los productores inmediatos no implica necesariamente que la clase dominante esté dividida en unidades de producción interdependientes que se relacionan entre sí a través de un mercado. *El valor presupone la clase, pero la clase no presupone el valor*.

Esta conclusión podría parecer que apoya la idea de que la dominación de clase es primaria, pero no es así. Afirmar que la clase es un *presupuesto* o una *condición* del valor no es afirmar que el valor sea un *efecto* inmediato de la dominación de clase. Como ha demostrado nuestro experimento del párrafo anterior, el valor no puede derivarse de la separación entre los productores y los medios de producción. La dominación de clase es, en otras palabras, una condición *necesaria*, mas no *suficiente,* del valor. Aunque la relación entre las relaciones horizontales y verticales no es simétrica, ya que la segunda es la condición previa de la primera, conservan una cierta autonomía lógica entre sí en el sentido de que son *irreductibles*: no puede decirse que una sea efecto de la otra. Lo mismo ocurre con los mecanismos de dominación que se derivan de ellas. *Las relaciones horizontales y verticales constitutivas de las relaciones de producción capitalistas deben, por tanto, reconocerse como dos fuentes interrelacionadas pero distintas del poder del capital.*

Sin embargo, para comprender el poder económico del capital no basta con señalar la irreductibilidad lógica de las relaciones horizontales y verticales. También debemos considerar cómo su interacción afecta a los mecanismos de dominación que se derivan de ellas. El hecho de que las relaciones horizontales entre los agentes del mercado presuponen la dominación de clase nos permite ver estas relaciones desde una nueva perspectiva (de clase): «*disipa* la ilusión [*Schein*] de *las relaciones entre*

propietarios de mercancías» (R: 1063) al revelar que la aparente igualdad entre los agentes del mercado no era más que el resultado de hacer abstracción de todo lo que ocurre fuera del acto de intercambio:

> Las dos personas que se enfrentan en el mercado, en la esfera de la circulación, no son solo un *comprador* y un *vendedor*, sino un *capitalista* y un *trabajador* que se enfrentan como *comprador* y *vendedor*. Su relación como *capitalista y trabajador* es la presuposición [*Voraussetzung*] de su relación como *comprador y vendedor*. (R: 1015; véase también 10: 589s)

Pero, como añade Marx justo a continuación, la relación de clase no surge —contrariamente a las afirmaciones de quienes consideran la dominación de clase como una forma derivada— «directamente de la naturaleza de la mercancía, es decir, que nadie produce inmediatamente los productos que necesita para vivir, de manera que cada productor elabora un producto específico como *mercancía* que luego vende para adquirir los productos de otros» (R:1015).[140] La relación de mercado entre el obrero y el capitalista se revela como nada más que una «*forma mediadora*» del «sometimiento por el capital»; esto demuestra que:

> [e]n realidad, el trabajador pertenece al capital *antes* de haberse vendido al capitalista. Su servidumbre *económica* está a la vez *mediada y encubierta por* la renovación periódica del acto por el que se vende, su cambio de asalariados individuales [*Lohnherrn*] y las oscilaciones del precio de mercado de su trabajo. (C1: 724; énfasis añadido).

La dominación de clase capitalista —las relaciones verticales entre explotadores y explotados— está mediada por las relaciones horizontales entre las unidades de producción o, dicho de otro modo, *los proletarios están sometidos a los capitalistas mediante un mecanismo de dominación que somete simultáneamente a todos a los imperativos del capital*. Al mismo tiempo, la «sujeción [*Unterordnung*] del trabajador al producto del trabajo, la [sujeción de la] fuerza creadora de valor al valor» está, como explica Marx en un manuscrito para el segundo libro de *El Capital*, «mediada (aparece en) a través de la relación de compulsión y dominación entre el capitalista —la personificación del capital— y el trabajador» (II.11: 21s, 572). Esto es lo que confiere a la dominación de clase capitalista su distintivo carácter impersonal y abstracto, y por eso es tan erróneo equiparar la dominación de clase como tal con las relaciones personales de dominación u oponerla a la dominación «abstracta», como hacen Kurz, Jappe y Postone.[141]

Ahora sabemos que el mercado es *él mismo* un mecanismo de dominación y que también *se basa* en la dominación de clase. Aunque como he mencionado brevemente al principio de este capítulo, aún hay más. No solo el capitalista y el trabajador entran en el mercado de diferentes maneras y por diferentes razones —el capitalista para obtener beneficios, el trabajador para sobrevivir—, sino que también lo *abandonan* de maneras significativamente diferentes. Tras el intercambio, el «comprador toma el mando del vendedor» en el proceso de producción y surge otra «relación de dominación y servidumbre» (30: 106).

Por lo tanto, si bien es cierto que el capitalista está «tan sometido al yugo de la relación de capital como el trabajador», es crucial añadir que *la dominación universal del mercado afecta a trabajadores y capitalistas de formas fundamentalmente diferentes* (30: 399). Wood (2016, p. 41) lo expresa bien: «lo que las leyes “abstractas” de la

acumulación capitalista obligan a hacer al capitalista —y lo que las leyes impersonales del mercado de trabajo le permiten hacer— es precisamente ejercer un grado de control sin precedentes sobre la producción». La mediación mutua de las relaciones horizontales y verticales de dominación da lugar, en otras palabras, a *otra dimensión de la dominación de clase*, a saber, las relaciones de dominación dentro del *lugar de trabajo*. Este es el tema del décimo capítulo. No obstante, antes de llegar a él, debemos volver a examinar las relaciones horizontales, pero esta vez bajo otra forma más concreta: la *competencia*.

CONFUSIÓN SISTEMÁTICA

La transición de la simple circulación a la producción capitalista en la segunda parte de *El Capital* marca un cambio de enfoque de lo que ocurre *entre* las unidades de producción a lo que ocurre *dentro* de ellas en el proceso de producción. Ello no significa, sin embargo, que todo lo que hay que decir sobre las relaciones horizontales pueda encontrarse en la primera parte de *El Capital*. Aquí conviene tener en cuenta que la progresión dialéctica de las categorías de *El Capital* y escritos similares no es una serie lineal en la que cada categoría se construye, redondea y cierra antes de pasar a la siguiente. Frente a este enfoque de «bloques de construcción», como lo denomina Harvey (2006, p. 2s), deberíamos insistir en lo que Endnotes (2010d, p. 116) llama la «bidireccionalidad de la dialéctica sistemática». Lo que esto significa es que siempre hay una constitución retroactiva de significado en juego en el desarrollo de las categorías; por lo tanto, tenemos que reinterpretar continuamente las categorías anteriores a la luz de los desarrollos conceptuales posteriores.

Esto es lo que consigue el concepto de competencia en relación con el concepto de valor: se refieren a las mismas relaciones, a saber, las relaciones horizontales entre los agentes del mercado, pero en diferentes niveles de abstracción. Lo que inicialmente, en los primeros capítulos de *El Capital*, aparece simplemente como productores privados e independientes, se revela más tarde como empresas capitalistas que explotan el trabajo asalariado. Teniendo esto en cuenta, podemos revisar las relaciones horizontales y volver a concebirlas como *competencia* entre empresas capitalistas y entre proletarios que venden su fuerza de trabajo.

Aunque Marx ya habla de la competencia en los *Manuscritos de 1844*, no fue hasta la *Auseinandersetzung* con Proudhon en 1846-47 que realmente empezó a apreciar su papel fundamental en la sociedad capitalista. En *La miseria de la filosofía* sostiene que la competencia «*aplica* la ley según la cual el valor relativo de un producto está determinado por el tiempo de trabajo necesario para producirlo» (6: 135; énfasis añadido). Esta forma de expresarlo se asemeja a una conclusión que llegará a considerar más tarde como absolutamente crucial, a saber, que la competencia *ejecuta* las leyes del capital, pero no las *crea*. Sin embargo, a pesar de esto, Marx sigue en general a la economía política en esta etapa de su desarrollo; asume la competencia como un punto de partida analítico no problemático y la considera como una especie de motor principal que explica la dinámica del capitalismo.

En *Trabajo asalariado y capital*, por ejemplo, sugiere que el movimiento de los salarios, así como el desarrollo de las fuerzas productivas, puede explicarse con referencia a la competencia (Heinrich, 1999a, p. 181). Un avance decisivo se produce en los *Grundrisse*, donde Marx se da cuenta de que la competencia no explica

las leyes del movimiento del capital, simplemente las ejecuta en forma de «coacción recíproca» (G: 651; véase Heinrich, 1999a, p. 182). Esto le lleva a establecer una distinción analítica entre *capital en general y muchos capitales o competencia*, distinción que emplea como principio arquitectónico para el «libro sobre el capital» en su plan de seis libros (Rosdolsky, 1977, p. 41s). No obstante, el análisis de los *Grundrisse* deja mucho que desear, y Marx avanza bastante cuando retoma el tema en los *Manuscritos de 1861-63*. En ellos encontramos el primer análisis de la relación entre la competencia y la producción de plusvalor relativo, así como el primer intento de Marx de explicar la distribución del plusvalor y la formación de una tasa general de ganancia sobre la base de la competencia. Los descubrimientos que se desprenden de este análisis también le permiten desentrañar la forma en que la competencia proporciona la base para el oscurantismo ideológico de los mecanismos internos de la producción capitalista. En los *Manuscritos de 1861-63* también empieza a borrarse la distinción entre el «capital en general» y los «muchos capitales» (Callinicos, 2014, p. 139s; Heinrich, 1989, 1999a, p. 185s). Esto luego se refina en el *Manuscrito de 1864-65* para el tercer libro de *El Capital*, que parece ser la última disertación sustancial de Marx sobre la competencia, aparte de unos pocos pasajes en el volumen uno de *El Capital* (véase Bischoff y Lieber, 2011).

Una de las cuestiones no resueltas en la crítica de Marx a la economía política es la cuestión de dónde introducir la competencia en la estructura sistemática de la teoría. El concepto aparece aquí y allá, a veces precedido de un comentario sobre cómo «no es nuestra intención considerar aquí la forma en que las leyes inmanentes de la producción capitalista se manifiestan en el movimiento externo de los capitales individuales», pero que «podemos», sin embargo, «añadir los siguientes comentarios», seguido de «comentarios» que no solo son bastante sustanciales, sino incluso *necesarios* para el desarrollo ulterior del argumento (C1: 433; véase Bidet, 2007, p. 145; Callinicos, 2014, p. 141s).

Varios académicos han señalado con acierto que la competencia intrasectorial tiene un papel explicativo en los capítulos sobre el plusvalor relativo en el primer volumen de *El Capital*.[142] Callinicos apunta que Marx también evoca la competencia en su discusión sobre la concentración y centralización del capital en el capítulo 25 del mismo volumen (Callinicos, 2014, p. 144).

En cierto sentido, sin embargo, la competencia está realmente presente desde el principio de *El Capital* —no en el sentido banal de que todo está siempre presente desde el principio del despliegue dialéctico de las categorías, sino en el sentido de que las relaciones horizontales entre los productores en el capítulo uno no es, como ya he explicado, otra cosa que lo que más tarde se denomina «competencia». Marx parece sugerirlo así en las *Ergänzungen und Veränderungen* a la segunda edición de *El Capital*, donde señala que el nivel general de «intensidad» y «habilidades» que determina el tiempo de trabajo socialmente necesario está regulado por la competencia (II.6: 31). Dado que en este punto aún no se ha introducido la forma capital, se supone que el objetivo del intercambio es el valor de uso, y por esta razón no estamos exactamente ante la competencia en el pleno sentido del término. Sin embargo, la función igualadora del intercambio en el capítulo uno se asemeja claramente al tipo de mecanismos de igualación revelados por el análisis de la competencia (véase Bidet, 2007, p. 141; Murray, 2016, p. 167).

La estructura sistemática general del tratamiento de la competencia por parte de Marx parece ser, pues, algo así: primero aparece implícitamente en la teoría del

valor, pero solo en su función general de mecanismo de igualación que regula la producción social. Más adelante, en el primer volumen, aparece como competencia *intrasectorial* para ayudar a explicar la producción de plusvalor relativo y la tendencia al aumento de la composición orgánica del capital. Después, en el mismo volumen, vuelve a aparecer para explicar la concentración y centralización del capital. En el tercer libro reaparece como competencia *intersectorial* para explicar la formación de una tasa general de ganancia y la base objetiva de la mistificación ideológica. Por último, la interacción de la competencia intra e intersectorial —es decir, la combinación de la tendencia al aumento de la composición orgánica del capital con la distribución del plusvalor— explica la tendencia a la baja de la tasa de ganancia —o eso es lo que piensa Marx (más sobre esto en el capítulo trece)—. En un pasaje significativo del manuscrito del tercer libro de *El Capital* —escrito antes del primer volumen—, Marx escribe que «el movimiento real de la competencia, etc., queda fuera de nuestro plan, y solo necesitamos presentar la organización interna del modo de producción capitalista en su promedio ideal, por así decirlo» (M: 898; véase también 33: 101). Aunque no está del todo claro lo que Marx quiere decir con «el movimiento real», creo que la lectura más convincente es que se refiere al análisis empírico o histórico (véase Heinrich, 1989). Según esta interpretación, todos los aspectos de la competencia a los que se hace referencia en este párrafo pertenecen al análisis del capitalismo en su promedio ideal.

EL EJECUTOR

Entonces ¿qué es la competencia? En su sentido más amplio, es una relación entre dos agentes sociales que se esfuerzan por obtener el mismo objetivo: «[q]uien dice competencia dice objetivo común», como escribe Marx en *La miseria de la filosofía* (6: 193).[143] Por esta razón, y contrariamente a lo que sostienen algunos estudiosos,[144] la relación entre capital y trabajo no es una relación de competencia. El obrero y el capitalista están comprometidos en dos proyectos muy diferentes; mientras que el obrero se encuentra «en la relación de simple circulación» (G: 288) y «solo recibe dinero como *moneda*, es decir, meramente una forma transitoria de los medios de subsistencia» (30: 104), el capitalista está acumulando capital. La competencia es una relación *intraclase* que existe tanto entre capitalistas como entre trabajadores —o, por decirlo de otro modo: la competencia es una relación entre vendedores, independientemente del tipo de mercancías que ofrezcan—.

Como se ha señalado anteriormente, Marx subraya que la competencia «ejecuta las leyes internas del capital; las convierte en leyes obligatorias para el capital individual, pero [...] no las inventa. Las realiza» (G: 752, 552; 33: 72, 102). Esto significa que el capital no puede entenderse *únicamente* sobre la base de las relaciones horizontales entre productores, pero también significa que no puede entenderse *sin* hacer referencia a estas relaciones; al fin y al cabo, son el mecanismo mediante el cual se *realizan* las leyes del capital.

La competencia es «la *naturaleza* interna del capital, su carácter esencial, que aparece y se realiza como la interacción recíproca de muchos capitales entre sí, la tendencia interna como necesidad externa» (G: 414; 33: 75; C1: 381, 739). Por lo tanto, el capital «solo puede existir como muchos capitales» (G: 414), y en este sentido la relación entre capitales no es en realidad más que «la relación del capital consigo mismo» (G: 650).

La competencia es un mecanismo universalizador, un transmisor de órdenes obligatorias expresadas en el lenguaje de los precios. Los productores son libres de producir lo que quieran —dentro de los límites establecidos por la ley o la costumbre— y los compradores son libres de elegir a quién quieren comprar, por lo que los productores se ven obligados a reaccionar a los precios fijados por otros productores. En cierto sentido, la competencia es un mecanicismo profundamente platónico: trata cada capital particular como la encarnación inmediata del *capital como tal*, de forma muy parecida a como el filósofo idealista confunde las frutas particulares con la encarnación de *la Fruta como tal*, como ridiculiza Marx en *La Sagrada Familia* (4: 58s). La diferencia clave es, por supuesto, que mientras que las abstracciones del filósofo idealista son puramente intelectuales, la abstracción impuesta por la competencia tiene lugar en la realidad social; el capital es una «abstracción *in actu*» (C2: 185). Los capitales individuales son meros representantes de la lógica abstracta del capital que se enfrenta a ellos como un poder ajeno: *lo que el capital individual encuentra cuando se enfrenta a un competidor no es más que su propia esencia disfrazada de otro capital individual.*

Los mecanismos universalizadores de la competencia tienen lugar en múltiples niveles de la totalidad capitalista. La competencia dentro de las ramas de producción —competencia intrasectorial— produce diferenciación y equiparación. Diferencia al obligar a los capitales individuales a esforzarse constantemente por reducir costes para asegurarse un excedente de beneficios, esto es, para permitir a un capital particular ir por delante de sus competidores; equipara al exigir que otros capitales de la misma rama prediquen con el ejemplo, generando así un nuevo nivel obligatorio de producción. Además, la competencia entre las distintas ramas de producción —competencia intersectorial— garantiza la formación de una tasa general de beneficios a través de la migración de capital entre estas ramas. Así pues, tanto la competencia interprofesional como la intraprofesional son mecanismos universalizadores que generan valores sociales que los capitales individuales deben cumplir si quieren sobrevivir.[145]

Lo mismo puede decirse de los salarios, que también están sujetos a los movimientos igualadores del mercado, aunque no estén determinados exclusiva o directamente por ellos. «[L]a competencia entre trabajadores es», como señala Marx, «solo otra forma de competencia entre capitales» (G: 651). O, como explica Michael Lebowitz (2003, p. 83): «Cuando los trabajadores compiten entre sí, empujan en la *misma dirección* que el capital». Cuando los capitales compiten, en cambio, se enfrentan a la esencia del *capital*.

Otro aspecto de la presión universalizadora de la competencia es su papel en la expansión de las relaciones de producción capitalistas (C2: 190; M: 347s). Ya en el *Manifiesto*, Marx y Engels identificaron los «precios baratos» como «la artillería pesada con la que [la burguesía] derriba todas las murallas chinas» (6: 488). La expansión adopta dos formas: expansión *extensiva*, es decir, la incorporación de partes más grandes de la población mundial a los circuitos del capital, y expansión *intensiva*, es decir, la integración de partes más grandes de la vida social en los circuitos del capital. En la medida en que la competencia «[c]onceptualmente [...], no es otra cosa que la *naturaleza interna del capital*» (G: 414), también podemos concluir que «[l]a tendencia a crear el *mercado mundial* se da directamente en el concepto mismo de capital» (G: 408; véase también Clarke, 1995, p. 26).

HERMANOS HOSTILES

A primera vista, la competencia parece una escisión o una fuerza centrífuga, algo que separa y aísla: obliga a los capitales a diferenciarse, a adelantarse a los demás. Del mismo modo, la competencia entre trabajadores obliga al trabajador individual a aceptar un salario más bajo o a ser más complaciente que otros trabajadores, con la consecuencia de que el trabajo «se enfrenta al capital como el trabajo de la capacidad de trabajo individual, del *trabajador aislado*» (34: 129). En este sentido, la competencia es una fuerza diferenciadora que asegura la sujeción de los individuos al capital mediante una especie de estrategia *divide et impera*. No obstante, en una mirada más atenta, resulta que al igual que la otra separación constitutiva del modo de producción capitalista, es decir, la de la vida y sus condiciones, *la separación tanto de los capitales como de los trabajadores en unidades competidoras es solo la base de una cierta conexión y constitución de una unidad*. Como explican Marx y Engels en *La ideología alemana*: «la competencia *separa* a los individuos entre sí, no solo a los burgueses, sino aún más a los obreros, a pesar de que *los une*» (5: 75; I.5: 91; énfasis añadido).

La competencia es una unidad de escisión y unidad, o, dicho en hegeliano, es la implementación práctica de la identidad de identidad y diferencia. *Es la propia escisión entre capitales, así como entre trabajadores, la que da lugar a los mecanismos universalizadores que aseguran la existencia del capital como una totalidad*; es, en otras palabras, la escisión que transforma el poder del capital en algo más que una simple agregación del poder de los capitales individuales. El capital es «un poder social» (6: 499) y la competencia es el mecanismo que da lugar a esta unidad; en la competencia, «el individuo solo tiene efecto como parte de un poder social, como un átomo en la masa, y es de esta forma que la competencia pone en juego el carácter social de la producción y el consumo» (M: 303). Así pues, la competencia es simultáneamente un «bellum omnium contra omnes» (C1: 477) y la guerra del capital contra la totalidad social.

Esta dinámica unificadora nos dice algo importante sobre cómo median entre sí las dimensiones vertical y horizontal de las relaciones capitalistas de producción. La competencia es una forma de poder que trasciende las clases, pero al mismo tiempo refuerza el carácter de *clase* del poder del capital porque unifica a los capitalistas en competencia como «hermanos hostiles [que] se reparten entre sí el botín del trabajo ajeno» (31: 264). Esta división del botín entre varias fracciones del capital —la distribución del plusvalor— también nos dice algo importante sobre la explotación y el poder del capital. En la tradición marxista es común considerar la relación de explotación como la piedra angular del poder del capital. En pocas palabras, la existencia de la explotación suele considerarse una prueba de la existencia de una relación de dominación. Pero ¿qué es exactamente la explotación en el capitalismo? La explotación se entiende a menudo como una relación entre el capital *individual* y sus empleados. Tal comprensión de la explotación no tiene en cuenta la distribución del plusvalor, reduciendo así el análisis al marco del primer volumen de *El Capital*, donde Marx generalmente se abstrae de los mecanismos que distribuyen el plusvalor entre las diferentes facciones de la clase capitalista. Lo que la teoría de la distribución del plusvalor nos enseña es que *la explotación es una relación situada al nivel de la totalidad social, o que el trabajo es explotado por el capital como tal, y no por capitalistas individuales*. La formación de una tasa general de ganancia y la división de la ganancia en renta, interés y ganancia de la empresa significa que el plusvalor

producido por los trabajadores acaba desperdigado en las manos de la clase capitalista —y, a través de los impuestos, en las del Estado—. La competencia es el mecanismo a través del cual tiene lugar esta distribución y, por tanto, el mecanismo a través del cual la relación de explotación se eleva a una relación a nivel de la totalidad social.

Así pues, la competencia debe entenderse como uno de los mecanismos del poder económico del capital. Es una forma de dominación *abstracta, universal e impersonal* a la que todos están sometidos. De este modo queda claro el carácter ideológico de las nociones burguesas de libre competencia, libre comercio y libre mercado. El mercado nunca ha sido «el modo absoluto de existencia de individuos libres» (G: 649); de hecho, un mercado nunca puede ser libre, a menos que estemos hablando de la libertad del capital. «La libre competencia no libera a los individuos, sino al capital» (G: 650). La llamada «libertad individual» de las transacciones de mercado es en realidad

> la suspensión más completa de toda libertad individual y la sujeción más completa de la individualidad bajo condiciones sociales que asumen la forma de poderes objetivos, incluso de objetos dominantes [*sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen*] —de cosas independientes de las relaciones entre los propios individuos— (G: 652).

La «libre» competencia es un modo de dominación, un «medio de compulsión [*Zwangsmittel*]», un conjunto de relaciones sociales en las que los agentes del mercado se imponen mutuamente «la regla del capital» mediante una «compulsión recíproca» (31: 275; G: 652, 651). Hay al menos tres dimensiones de la falta de libertad del mercado. Primera: en el capítulo seis vimos que se necesita una cierta forma de dominación de clase para asegurar que los trabajadores aparezcan en el mercado como vendedores de fuerza de trabajo en primera instancia. En suma: *el mercado no es libre porque presupone la dominación*. En este capítulo hemos visto que la falta de libertad del mercado va más allá. El mercado capitalista no solo *se basa* en relaciones de dominación; *él mismo no es más que una forma de dominación*. Esta es la segunda dimensión de la falta de libertad del mercado.

En un pasaje paradigmático de los *Grundrisse* citado anteriormente en el capítulo seis, Marx señala que la «coerción estatal» era necesaria en los primeros tiempos del capitalismo para «transformar a los sin propiedad en *trabajadores* en condiciones ventajosas para el capital», ya que en esta fase del desarrollo capitalista estas condiciones «todavía no son impuestas a los trabajadores por la competencia entre ellos» (G: 736). En otras palabras, la competencia tiene la misma función que la violencia tuvo en la creación original del capitalismo, y la competencia es una parte absolutamente crucial de la compulsión muda de las relaciones económicas. Pero aún hay más. Como ya se ha señalado, los trabajadores no solo son dominados *antes* de aparecer en el mercado y *mientras* están allí, también están sometidos al poder del capital *después* de salir del mercado y entrar en el «taller oculto de la producción». Esta es la tercera dimensión de la falta de libertad del mercado. La competencia es una *forma de poder que trasciende las clases, pero no solo presupone la dominación de clase, sino que la refuerza e intensifica*, ya que obliga al capitalista a disciplinar y someter a los trabajadores dentro de la esfera de la producción. Este es el tema del próximo capítulo.

Parte III: Dinámicas

10. El despotismo de la subsunción

En los capítulos anteriores he presentado una imagen un tanto estática del modo de producción capitalista —una especie de análisis sincrónico de las relaciones sociales esenciales presupuestas por la subordinación de la producción social a la lógica de la valorización—. Este análisis nos permite observar de qué manera el poder del capital adopta la forma de la compulsión muda de las relaciones económicas. Las relaciones de producción capitalistas ponen en marcha ciertas dinámicas o «la ley [económica] que rige el movimiento» (C1: 92), que se expresa en todos los niveles de la totalidad económica, desde los procesos más minuciosos en el puesto de trabajo hasta las reestructuraciones globales de flujo del capital. Tales dinámicas serán el objeto tanto de este como del resto de capítulos que conforman la tercera parte de este libro. Comenzaré con un análisis de aquello que ocurre dentro del lugar de trabajo, allí donde el poder del capital asume la forma del poder del capitalista.[146]

La categoría principal aquí es la «subsunción real» del trabajo; un concepto designado para captar el modo en el que el capital remodela continuamente los aspectos sociales y materiales del proceso de producción. En los capítulos once y doce elaboraré con mayor profundidad el concepto de subsunción en dos direcciones: la primera, plantear la subsunción de la naturaleza y cómo afecta al poder económico del capital; la segunda, comprender la reestructuración global de la producción del capital —por ejemplo, incrementando la división internacional del trabajo— en términos de subsunción real. Además, en estos capítulos investigaré dos ejemplos de cómo la subsunción real amplía el poder del capital: el desarrollo de la agricultura desde los años 40 y la llamada revolución en logísticas que empezó a formarse sobre los años 70. En el capítulo trece consideraré dos dinámicas cruciales de la acumulación del capital: la creación de una población sobrante relativa y la naturaleza de la producción capitalista en constante crisis.

El desplazamiento hacia una perspectiva dinámica respecto al poder económico del capital nos permite revisitar algunas de las relaciones sociales detalladas en los primeros capítulos desde un nuevo enfoque. Lo que antes se mostraba como *condiciones* de la producción capitalista se revela ahora simultáneamente como sus *resultados*. El poder del capital pone de manifiesto una forma peculiar y circular: los *efectos* de las relaciones capitalistas de producción son también *causas* de esas mismas relaciones; o, en términos hegelianos: el capital postula sus propios presupuestos. «*Todo momento [que es] un presupuesto de la producción [es] a la vez su resultado*», como dice Marx tratando de resumir los *Grundrisse* en una frase (II.2: 283; G: 717). En este y los siguientes capítulos trataremos de comprender esta circularidad paradójica del poder del capital y la notable conclusión que se deriva de ello: *una de las fuentes del poder del capital es el propio ejercicio de este poder*.

UNIDAD DE ANARQUÍA Y DESPOTISMO

Empecemos por examinar las relaciones de dominación que suceden en el puesto de trabajo. Recordemos que aquí el interés gira en torno al análisis del capitalismo en su

promedio ideal, es decir, vamos a enfocarnos en las relaciones de poder dentro de la relación laboral en tanto que están implícitas en la estructura central del capitalismo. En la vida real hay, por supuesto, una vasta variedad de causas, expresiones y formas de dominación en el puesto de trabajo. Desde la perspectiva del mercado no hay una diferencia esencial entre el comprador y el vendedor de la fuerza de trabajo: como cualquier relación mercantil, esta es otra transacción voluntaria entre dos agentes de mercado. La peculiaridad que reside en la fuerza de trabajo como mercancía es que, a diferencia del resto de mercancías, no puede ser separada de su vendedor.

En el momento en que el comprador quiere extraer su valor de uso —esto es, consumirlo—, ello implica la dominación y la confiscación de una parte de la vida de aquel que la vende (33: 493). Así, la propia *igualdad* del vendedor y de quien compra la fuerza de trabajo es la base de su *desigualdad*, en la medida en que ambos entran en la esfera de la producción, donde «el comprador toma posesión del vendedor hasta tal punto que este último entra como un obrero en el proceso de consumo del comprador» (30: 106). Esta transición desde la esfera de la circulación a la esfera de la producción supone un cambio en «la fisionomía de nuestras *dramatis personae*», en palabras de Marx en *El Capital*: el vendedor deviene acreedor; el comprador, deudor. (C1: 280, ver también 30: 106; R: 989). La producción capitalista es, pues, una unidad de la «anarquía» de la esfera de circulación y del «despotismo» de la esfera de producción (C1: 477; 30:310; M: 943).

Las jerarquías de poder en los lugares de trabajo representan una anomalía para los economistas neoclásicos, quienes comprenden el poder tan solo como una consecuencia de la competencia imperfecta. Incluso algunos economistas como Alchian y Demsetz (1972) niegan la existencia de estas jerarquías de poder al interpretarlas como relaciones interpersonales en la empresa, como nada más que una forma oculta de las transacciones voluntarias del mercado.[147] Esta postura solo es posible, tal y como he señalado en la introducción, en tanto que nos abstraemos de la dominación de clase necesaria para la existencia de un mercado laboral. Tan pronto prescindimos de tal abstracción somos capaces de visualizar las relaciones entre obreros, capitalistas y administradores en todo su esplendor: como relaciones de dominación.

Como he detallado en la investigación llevada a cabo sobre la terminología de Marx en el primer capítulo, su recurrente uso de conceptos, expresiones y metáforas está vinculado a las formas militares o autoritarias del poder político cuando trata las relaciones de dominación en la esfera de la producción —cuando escribe que el obrero está sometido «al despotismo de la fábrica y a la disciplina militar del capital»— (34: 29). Con frecuencia describe la dirección capitalista como «despótica» y compara los lugares de trabajo con «un ejército real» (C1: 450). El objetivo de utilizar este singular lenguaje es poner de manifiesto la flagrante contradicción entre la ideología burguesa y las realidades despiadadas que se viven en las fábricas. Tal y como expresa Marx en los *Manuscritos del 1861-63*, son

> precisamente los *apologistas del sistema de fábrica*, véase *Ure*, los defensores de esta completa desindividualización del trabajo, del confinamiento en fábricas semejantes a barracones [*Einkasernirung*], de la disciplina militar, del sometimiento a la maquinaria, de la regulación al dictamen del reloj, de la vigilancia por parte de supervisores y de la destrucción completa de cualquier desarrollo de la actividad mental o física quienes vociferan contra la violación de la libertad individual y la *libre* circulación de obreros ante la mínima señal de intervención del Estado. (33: 491)

Marx dirige su interés hacia la producción industrial de los siglos XVIII-XIX en Inglaterra, ofreciendo una evidencia empírica sustancial que respalda sus afirmaciones respecto a la dirección autoritaria de los capitalistas industriales. No obstante, conviene que nos preguntemos: ¿cuál es el grado de abstracción de las descripciones de Marx? ¿Son tan solo válidas para una variante histórica y geográficamente específica de la producción capitalista, tal y como proclama Michael Burawoy (1985), o pueden decirnos algo respecto a la estructura central del capitalismo?

Las prácticas de gestión empresarial han cambiado drásticamente desde los tiempos de Marx, por lo menos en ciertos sectores de las principales economías capitalistas. Desde 1970 las anticuadas formas autoritarias y despóticas de la dirección capitalista han dado lugar de forma gradual a lo que parecen ser formas basadas en redes igualitarias de direcciones de poder acompañadas de una ideología de autenticidad e innovación.[148] El jefe hobbesiano que trataba a los obreros como engranajes homogéneos de una máquina ha devenido en el director informal que trata a los trabajadores como amigos y les incita a que se expresen y que expongan en el trabajo sus rarezas personales y sus emociones.

Si el capitalismo contemporáneo depende cada vez más de formas de creatividad, afectividad y trabajo inmaterial difíciles de reconciliar con las antiguas formas de control jerárquico —como nos sugieren Hardt y Negri (2011) y Vercellone (2007)—, ¿significa esto que las descripciones de Marx de las relaciones de dominación en el trabajo han caducado?

Ante esto debemos señalar dos cuestiones importantes. La primera es que hay que entender la transición de una forma de dirección tradicional o fordista a una posmoderna o posfordista como un cambio en la *forma* de dominación, y no tanto como una merma del grado de dominación. La dominación está inscrita en la propia esencia de la relación entre patrón y obrero. La competitividad obliga a los capitalistas a estar a la altura de ciertos estándares con tal de mantenerse a flote; por ello, no está del todo en sus manos escoger cómo tratan a sus obreros y qué tipo de estrategias de mercado utilizan. Tal y como dice Vivek Chibber (2013, p. 117), «los capitalistas no pueden dejar a decisión de los obreros que estos trabajen bajo una intensidad consistente con la maximización del beneficio». Deben «institucionalizar la autoridad directa en la zona de producción, o en la oficina, como un componente intrínseco de la organización laboral» (Chibber, 2013, p. 117).

Sin embargo, esta autoridad puede adoptar distintas formas. Actuar como un monarca absolutista es una estrategia, y según el medio en el que se aplique puede ser la forma más óptima de operar. No obstante, en otros contextos, sería más beneficioso ofrecer a sus empleados clases de mindfulness —tal y como hace Google—, cultivar un apego emocional hacia la marca de la empresa, garantizar a las trabajadoras cierto grado de autonomía —horas flexibles, teletrabajo, etc.— o motivarlas a que encuentren la forma de expresarse a través del trabajo.[149] Estas no son más que formas distintas de conseguir el mismo objetivo: la producción de plusvalor (ver también Heinrich, p. 127-128).

La segunda cuestión importante a considerar es que no debemos subestimar hasta qué punto las prácticas de gestión autoritaria, como las examinadas por Marx, no solo siguen siendo muy comunes, sino que incluso se han extendido en la era neoliberal, donde muchas de las conquistas de los movimientos obreros en la primera

mitad del siglo XX han retrocedido. La dirección despótica está a día de hoy presente en los centros de producción del sur global y en el sector informal, lo que Mike Davis (2007) llama «planeta de ciudades miseria». Del mismo modo, se encuentra diseminada en los trabajos precarios de países ricos. Podemos observar algunos de estos ejemplos que Elizabeth Anderson nos ofrece en su reciente crítica del direccionismo autoritario en Estados Unidos: Walmart «prohíbe a los trabajadores dialogar ocasionalmente mientras se trabaja por considerarlo "robo del tiempo"», Apple «inspecciona los bienes personales de sus trabajadores» y Tyson Foods «evita que sus cocineros utilicen el baño» (E. Anderson, 2017, pp. xix, 135s).[150]

¿INTERPERSONAL O IMPERSONAL?

El uso que hace Marx del vocabulario y el imaginario asociado al mando militar y a las formas precapitalistas de los regímenes políticos posee a su vez otro atributo importante: ¿cuál es la relación concreta entre la autoridad del capitalista en el lugar de trabajo y la dominación abstracta e impersonal examinada en los capítulos anteriores? La descripción de Marx de los capitalistas como «los Licurgos fabriles» —una referencia al legendario legislador de Esparta— y el uso de palabras como «despotismo» y «autocracia» parecen sugerir que el poder del capitalista es similar al poder de los regímenes precapitalistas (C1: 550).[151] En el capitalismo, nos explica Marx, el «poder de los reyes egipcios y asiáticos, o de las teocracias etruscas en el mundo antiguo, ha [...] sido traspasado al capital y, por ende, a los capitalistas» (30: 260). Siendo así, ¿en qué sentido podemos decir que el poder del capital es *abstracto* e *impersonal*? ¿No es el poder del capitalista una forma de dominación muy *concreta* e *interpersonal*?

Para poder responder a esta pregunta tomaremos un pequeño desvío. En su crítica al Subaltern Studies Group, Vivek Chibber defiende que Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty malinterpretaron la relación entre la coerción interpersonal y el poder impersonal de las relaciones económicas. Guha y Chakrabarty mantienen la postura de que la colonia capitalista india fracasó en el intento de producir la típica forma burguesa del poder dominante europeo. Contrastan la autoridad violenta y personal de directores en el capitalismo colonial con «el cuerpo de las normas y la legislación» y la cultura burguesa hegemónica del capitalismo europeo (Chakrabarty, citado en Chibber, 2013, p. 105). En vez de disolver los lazos comunales tradicionales, el capitalismo colonial reforzó las jerarquías de clase movilizándolas con el fin de dominar a los obreros. Chibber acentúa —a mi parecer, correctamente— que esto tergiversa la autoridad capitalista en la Europa del siglo XIX, con frecuencia siendo extremadamente violenta y coercitiva (Chibber, 2013, p. 120s).

Es más, Chibber demuestra que la reproducción o el fortalecimiento de las jerarquías de clase, en el contexto de India, es sorprendentemente similar al modo en el que los capitalistas de occidente se han aprovechado de las divisiones raciales, de género, nacionales, culturales y religiosas dentro del movimiento obrero. Los capitalistas siempre, como ya vimos en el capítulo siete, verán racional —es decir, favorable para la valorización del valor— utilizar las diferencias y los antagonismos entre los obreros, sin importar el contexto histórico y geográfico (Chibber, 2013, p. 117s). A pesar de esto, lo que nos interesa aquí es la afirmación de Chibber: «no cabe duda que la motivación de dominar el trabajo por encima de la coerción impersonal de las relaciones económicas es un rasgo genérico del capitalismo y que, por lo tanto, no

hay motivo para excluir la dominación interpersonal de la categoría de "relaciones burguesas de poder"» (Chibber, 2013, p. 112). Según él, el capital «nunca ha estado dispuesto a depender de la "tenue compulsión de las relaciones económicas" para imponer su decreto»; siempre ha sido «racional para el capital sostener y reforzar sus relaciones de poder semejantes a aquellas de un pasado feudal» (Chibber, 2013, p. 123-124). En otras palabras: la autoridad despótica del capitalista en el espacio de trabajo demuestra que la reproducción del capitalismo recae en una *combinación* de formas históricamente novedosas de dominación *impersonal* y de relaciones *(inter)personales* de dominación similares a aquellas de las formaciones sociales precapitalistas.

Aunque Chibber está en lo cierto al argumentar que una forma despótica de dominación en el puesto de trabajo es totalmente compatible con las presiones impersonales del capital, su descripción de la autoridad despótica del capitalista como una forma de poder *personal* similar a las formas precapitalistas de autoridad es errónea. En los manuscritos para el tercer libro de *El Capital*, Marx insiste en que «[l]a autoridad que asume el capitalista como personificación del capital en el proceso directo de producción [...] es esencialmente diferente de la autoridad que se funda en la producción con esclavos, siervos, etcétera» (M: 943; ver también 30:94). El motivo por el que son «esencialmente» diferentes es que la autoridad de los capitalistas «recae en sus portadores en cuanto personificación de las condiciones de trabajo frente al propio trabajo» (M 943; R: 989) o, en palabras de Marx en otro texto, «[e]l capitalista tan solo conserva el poder como la *personificación del capital*» (34: 122; ver también R: 1053s; C1: 450). La relación entre el obrero y el capitalista no es, como ya vimos en el capítulo seis, un resultado de una relación personal de dependencia, sino el resultado de una transacción de mercado; Marx nos lo explica en *Resultados* del siguiente modo: «Solamente en su condición de poseedor de las condiciones de trabajo es como, en este caso, el comprador hace que el vendedor caiga bajo su dependencia económica» (R: 1025s, ver también 1021). Esta «subordinación» es así «solo una naturaleza *objetiva*», es decir, no está fundamentada en la especificidad de las personas involucradas en la relación (34: 96). Tal y como plantea Marx en un pasaje ya reocogido en el capítulo seis: «[e]l esclavo pertenece a un *master* determinado; el obrero debe, en efecto, venderse al capital, pero no a un capitalista determinado» (R: 1032; ver también 9: 203).[152]

Frente a Chibber, la autoridad del capitalista en la esfera de producción no es una forma de poder *personal*, al menos no en el sentido en el que el poder del señor feudal o un esclavista es personal. Podría discutirse que el poder del capitalista es «personal» en tanto que su función puede atribuirse a una persona identificable —el encargado—, en contraste a las presiones competitivas que se expresan en los precios más que en las instrucciones de trabajo.

No obstante, esto no hace más que oscurecer la diferencia crucial entre la autoridad del capitalista y el poder de los explotadores precapitalistas: mientras el campesino feudal o el esclavo están sometidos a la norma de una persona concreta, el trabajador capitalista está como tal sometido a la clase capitalista. *La autoridad del capitalista en el trabajo es tan solo la forma presencial del poder impersonal del capital.* Fue esta «despersonalización», como Roberts cita (2017, p. 124), lo que permitió a Marx superar la crítica moralista de los capitalistas, según la cual los orígenes de esta relación de dominación deben buscarse en su carácter imperfecto. *El despotismo del lugar de trabajo no es más que la metamorfosis de la compulsión impersonal y abstracta a*

consecuencia de la intersección de la doble separación constitutiva de las relaciones capitalistas de producción.

SUBSUNCIÓN: FORMAL Y REAL

Ahora que hemos clarificado la relación entre el despotismo del lugar de trabajo y las estructuras más amplias de poder económico en el capitalismo, podemos abordar la cuestión de lo que realmente *hacen* los capitalistas con el poder concedido por su posición en el sistema capitalista. Esto es lo que el concepto de *subsunción* quiere capturar. Parece ser que Marx adoptó tal concepto de Hegel, quien habla de este como «la *aplicación* de lo universal a un particular o singular, que viene puesto bajo el universal mismo» (Hegel, 2010, p. 555; ver Endnotes, 2010, p. 137; De Sicilia, 2016). Puesto que el capital es una especie de forma vacía y universal que puede absorber todo tipo de actividades, procesos y cosas, tal y como he explicado en el primer capítulo, es completamente lógico que Marx utilice el concepto de subsunción para comprender qué le ocurre a un proceso de trabajo cuando el capital se apodera de él.

El término aparece frecuentemente en los textos de Marx, incluso en sus trabajos más primerizos, bajo una idea muy general. El concepto más específico y preciso de la subsunción del trabajo bajo el capital hace acto de presencia primero en los *Grundrisse* (G: 586, 700), para luego ser eje central del análisis de Marx durante sus primeros estudios empíricos e históricos de la producción industrial moderna en los *Manuscritos de 1861-63* (Beamish, 1992).

Este concepto también es utilizado con frecuencia para referirse a todo aquello que está gobernado, o incluso meramente afectado, por la lógica del capital —no es de extrañar, por ejemplo, ver en el pensamiento radical contemporáneo expresiones como «subsunción de la vida», «subsunción de la sociedad» o «subsunción de la subjetividad»—. Hablaré de estos intentos de extender la noción de subsunción al final de este capítulo, no sin antes examinar qué uso hace Marx de este.

Lo primero a tener en cuenta es que, en los escritos de Marx, la subsunción hace referencia al *proceso de trabajo*, esto es, al modo en el que la producción está subsumida bajo la lógica del capital. La subsunción es *formal* en tanto que «no implica un cambio fundamental en la naturaleza real del proceso de trabajo», es decir, cuando el capital se adueña de un proceso de trabajo cuya estructura técnica y organizativa es un resultado de las lógicas *no capitalistas* (R: 1021; ver también G: 586s; 30, 64, 92, 279; C1: 425).

En la producción subsumida formalmente el capital tan solo ha tomado control del proceso de trabajo «en cuanto ve que está disponible en la tecnología presente, así como en la forma en la que se ha desarrollado en el marco de las relaciones de producción no capitalistas» (30: 92). La transición de una producción no capitalista a una producción subsumida formalmente es una mera cuestión de las *relaciones de propiedad*; la producción capitalista en divisiones específicas es, por lo menos en las fases iniciales, perfectamente capaz de «existir sin causar la más mínima alteración de ningún tipo en el modo de producción o en las relaciones sociales donde ocurre la producción» (30: 262).

Puesto que el proceso de trabajo «permanece inalterado» bajo la subsunción formal,

su forma capitalista «podría disolverse fácilmente» (30: 279) —en otras palabras, una transición que al pasar de la producción capitalista subsumida formalmente a una producción no capitalista no requeriría una reorganización del proceso productivo—. Esto cambia cuando la subsunción deviene *real*, cuando el capital «remodela radicalmente» las «condiciones sociales y tecnológicas» del proceso de trabajo; es decir, cuando *el capital como una forma social se materializa a sí mismo* (34: 30). El proceso de producción capitalista posee una naturaleza dual correspondiente a la naturaleza dual de la mercancía; es simultáneamente un proceso material que transforma materias primas en valores de uso y un proceso de valorización que crea plusvalor para un capitalista (C1: 283s). La subsunción real es el proceso por el que uno de estos aspectos —el proceso de valorización— encaja o interviene en el otro, es decir, el carácter material del proceso de trabajo; en otras palabras, *es el devenir-sustancia de la forma* (30: 140, 279). Marx también se refiere a esto como el «modo de producción específicamente capitalista».

Hay dos causas principales de la subsunción real, correspondientes a las dos separaciones fundamentales constitutivas de las relaciones capitalistas de producción.[153] Primera causa: la resistencia de los obreros. Los capitalistas están obligados a reorganizar constantemente el proceso de trabajo —nueva tecnología, nuevas formas de control y vigilancia, nuevas divisiones de trabajo, nuevas estructuras directivas, etc.— con el fin de privar a los obreros de la oportunidad de aprovecharse de las vulnerabilidades en las configuraciones tecnológicas y organizativas del proceso de producción. Un ejemplo: el esfuerzo por intensificar la automatización en la industria del automóvil en América a principios de los años 1950 fue, en su mayor parte, una respuesta a muchos años de lucha militante, tal y como registra James Boggs (2009) en *The American Revolution* (ver también Silver, 2003, capítulo 2).

Segunda causa: la presión de la competencia, pues fuerza a los capitalistas individuales a vivir bajo ciertos patrones de productividad. Es posible separarlas analíticamente dado que cada una de ellas puede actuar como causa de subsunción real en ausencia de la otra. No obstante, aunque su relación pueda adoptar una variedad de formas distintas dependiendo del contexto, están estrechamente relacionadas. En tanto que la resistencia conlleva un descenso de la tasa de plusvalor, puede intensificar la competencia que a su vez provee a los capitalistas con un incentivo considerable para disciplinar a sus obreros, intensificar el trabajo, acelerar y optimizar la producción, introducir nueva tecnología, etc. En la medida en que la resistencia de los obreros consigue amortiguar el ritmo frenético del cambio tecnológico impuesto a los capitalistas por la competencia, también puede, como explica Harvey (2006, p. 117), poner «un límite por debajo de la competencia» y, por ende, «estabilizar el curso del desarrollo capitalista». Una fuerte resistencia en una rama del mercado puede hacer que el capital fluya hacia otras ramas, afectando así a la competencia intersectorial. Un ejemplo de un proceso de subsunción real, producto tanto de la presión competitiva como de la resistencia obrera, es la transición de los molinos de agua a las máquinas de vapor alimentadas con carbón en la industria textil de Inglaterra durante el segundo cuarto del siglo XIX —proceso impulsado por una convergencia de crisis de sobreproducción y una ola de huelgas y revueltas (Malm, 2016, capítulo 4)—.

Se asume con frecuencia que el objetivo de los cambios tecnológicos y organizativos en el capitalismo es aumentar la productividad. Si bien es cierto que esta es un arma

importante —y probablemente la más popular —en la lucha competitiva entre capitalistas, y que el dinamismo sin precedentes históricos de la producción capitalista ha resultado en una abrumadora tasa de productividad creciente en comparación a los tempranos modos de producción, es importante tener siempre en mente que el objetivo final de la producción capitalista es *la producción de plusvalor*. La finalidad de la subsunción real no es el aumento de la productividad *per se*, sino incrementarla *en una forma compatible con las relaciones capitalistas de producción*. Por ello, no debería sorprendernos descubrir que la historia del capitalismo está plagada de ejemplos de disposiciones tecnológicas y organizativas que fueron escogidas a pesar de existir otras alternativas más baratas y productivas. Las máquinas de vapor triunfaron por encima del molino de agua en la industria británica del siglo XIX no porque fueran más baratas o más productivas, sino porque las tecnologías hidráulicas eran incompatibles con las relaciones competitivas entre las empresas y con el antagonismo de los capitalistas y obreros (Malm, 2016).

De igual manera, la transición del sistema de taller de trabajo a un sistema de fábricas en la industria de Inglaterra en el siglo XIX fue impulsada por la necesidad de asegurar el control de los capitalistas sobre el proceso laboral y no tanto por la cuestión de la superioridad técnica; «[l]a función social de la organización jerárquica del trabajo no es la eficiencia técnica, sino la acumulación» (Marglin, 1974, p. 62). En el boom de la posguerra en la industria de Estados Unidos la tecnología de reproducción de grabaciones fue superada por la tecnología de control numérico, en parte porque la primera requería de obreros cualificados —y dejar la técnica en manos de los obreros siempre es un riesgo para el capital (Noble, 1984, capítulo 7) —. Lo que esto nos dice es que la subsunción real no es solo una cuestión de eficiencia técnica; es una *técnica de poder*, un mecanismo para reproducir las relaciones capitalistas de producción.

CALIBRACIÓN Corporal

Una vez que el capital obtiene el control de un proceso de trabajo, pone en marcha lo que Braverman (1974, p. 82) llama «el principio Babbage: descomponerlo en sus elementos más simples» (ver también C1: 617). El proceso de producción es un proceso socio-material compuesto de materias primas, energía, técnicas, conocimiento e instrumentos —herramientas o máquinas—, combinadas dentro de una determinada división del trabajo y estructura organizativa. Todos estos elementos diferenciados del proceso de trabajo pueden estar sujetos a cambios en el proceso real de subsunción. El capital, en la implementación de estos cambios, «está incentivado a luchar sin pausa contra la insubordinación de los trabajadores» (C1: 490). La separación entre la vida y sus condiciones puede obligar al proletariado a presentarse en el mercado para así vender su fuerza de trabajo, pero esto no garantiza automáticamente su subordinación a las exigencias del empleador; «[d]e ahí que durante todo el período manufacturero cundan las quejas acerca de la indisciplina de los obreros» (C1: 490; Malm, 2016, p. 128). La «necesidad de disciplina y supervisión» provoca una función característicamente capitalista en el proceso de producción: la «labor de superintendencia» emprendida por los «supervisores» que «representan al capitalismo frente a los obreros» (33: 486; C1: 449s; ver también Foucault, 1991, p. 174s).

Además de los efectos que conlleva que los obreros sepan que están siendo

monitoreados, la vigilancia sistemática es también lo que proporciona a los capitalistas el conocimiento que necesitan para poder optimizar el proceso de trabajo y romper con lo que Andrew Ure llama «la rebelde mano del trabajo» (C1: 564). El ejemplo paradigmático de esto es el clásico experimento taylorista de tiempos y movimientos donde cada movimiento del cuerpo del obrero es monitoreado y usado como información para incrementar la productividad (Braverman, 1974, p. 173s). Tales estudios resultan cada vez más eficientes y sencillos con el desarrollo de las nuevas tecnologías digitales —cito dos ejemplos recientes: en 2013, se difundió que los trabajadores del centro de distribución Tesco en Irlanda eran obligados a llevar brazaletes electrónicos que rastreaban su desempeño en el trabajo; a principios de 2018, Amazon patentó una muñequera que no solo rastrea los movimientos de sus trabajadores, sino que los dirige mediante una vibración (Solon, 2018; Rawlinson, 2013)—.

Otra herramienta disciplinaria popular entre los capitalistas —aplicada en los procesos de trabajo tanto formal como realmente subsumidos— es enfrentar a los trabajadores entre sí al apoyar o crear jerarquías y antagonismos según las diferencias nacionales, de género, raciales, salariales, de religión, de edad, de antigüedad, etc (Lebowitz, 2006). Sin embargo, es habitual que los capitalistas tengan que ir con pies de plomo al implementar esta estrategia, pues puede ser contraproducente el impedir la cooperación y provocar conflictos entre los obreros que terminan siendo arrolladores para los capitalistas. En definitiva, los capitalistas buscan mantener un nivel de antagonismo lo suficientemente fuerte entre los trabajadores para que no puedan formar una fuerza colectiva, pero lo suficientemente endeble para que la cooperación entre ellos no sea problemática.

Uno de los métodos más importantes para «la supresión de cualquier reivindicación de los trabajadores por la autonomía» (30: 340) es la introducción de nueva tecnología. Marx demuestra cómo la maquinaria es «el arma más poderosa para reprimir las periódicas revueltas obreras» argumentando que «[s]e podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron, desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinamientos obreros» (C1: 562s). Los capitalistas son capaces de utilizar tecnología que ahorra mano de obra porque poseen lo que Brenner (1986, p. 31) describe como «los medios quizás más efectivos descubiertos hasta la fecha para imponer la disciplina del trabajo en las sociedades divididas en clases»: la amenaza del despido. La habilidad de la maquinaria para «producir una población obrera superflua» incrementa la competencia entre los trabajadores, facilitando la tarea a los capitalistas de «que el capital le dicte su ley» a los obreros (C1: 532). Un mayor efecto disciplinario de la maquinaria es su habilidad para calibrar y dirigir los movimientos de los cuerpos humanos; Marx dice que la «compulsión del taller [...] introduce en el mecanismo de estas variadas operaciones simultaneidad, regularidad y proporcionalidad, combinándolas entre sí en un mecanismo uniformemente operativo» (30: 271, ver también 30: 259). Este aspecto de la maquinaria nos ofrece un ejemplo idóneo de por qué la noción de poder económico es necesaria para poder entender cómo el capital impone su lógica en la vida social: el poder legado sobre los capitalistas por la maquinaria no puede comprenderse en términos del binomio violencia-ideología, sino que es una forma de poder que se dirige indirectamente al sujeto alterando su entorno material. Foucault (1991, p. 26) lo expresa bien:

> Pero este sometimiento no se obtiene únicamente por los instrumentos ya sean de la

violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales y, a pesar de todo esto, no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror y, sin embargo permanecer dentro del orden físico.

La habilidad de los capitalistas para ejercer tal «microfísica del poder» a través de la inserción de los cuerpos humanos en la infraestructura mecánica de la producción es muy favorecida por determinadas formas de energía. Como explica Marx, «en tanto que la fuerza motriz provenga de seres humanos —por supuesto, también de animales—, tan solo puede funcionar físicamente durante una porción concreta del día» (30: 332).

Comparado con la naturaleza versátil, flexible, incesante y sumisa del carbón y el petróleo, el poder animado es una fuente de energía problemática, poco fiable e irregular. «Una máquina de vapor, etc., no necesita descansar», aprecia Marx. «Puede prolongar su actividad por el tiempo que sea» y, por tanto, es muy adecuada para garantizar que el obrero adapte su «propio movimiento al movimiento uniformemente continuo de un autómata» (30: 332; C1: 546).

Así, la energía tiene un papel principal en garantizar la «subordinación [del obrero] al sistema de máquinas como un conjunto» (33: 489).[154] Como Malm (2016, p. 310) señala, la unión de la maquinaria a las fuerzas motrices provenientes de lo que llama «el *stock*» —principalmente carbón y petróleo— permite que la coacción «dé un paso atrás», puesto que ahora el ejercicio de poder está parcialmente relegado al del sistema de máquinas. La maquinaria no es pues solo un *efecto* del poder del capital, es también una de sus *fuentes* (Malm, 2016, p. 311; ver también Altvater, 2006; Huber, 2013, capítulo I).

LA NORMA DEL TIEMPO ABSTRACTO

La imposición de la regularidad, uniformidad y continuidad sobre los cuerpos obreros mediante la tecnología capitalista es una parte indispensable del aspecto *temporal* de la dominación capitalista. Ya en el capítulo seis hemos comentado la temporalidad de la compulsión muda, donde vimos cómo el capital moviliza el futuro y el pasado con tal de someter el presente.

Dentro del taller, el poder del capital introduce otra dimensión de su temporalidad inherente. Una de las conclusiones de Marx durante su estudio de la historia de las tecnologías en 1863 fue que el reloj formó una parte importante de la base material para la industria capitalista antigua: «¿[q]ué sería, sin el reloj, de un periodo en el que el valor de la mercancía, ergo el tiempo de trabajo necesario para su producción, es el factor decisivo?» (33: 403; 41: 450).

El reloj, dice Lewis Mumford (2010, p. 14), «no es simplemente un medio para medir el pasar de las horas, sino también para la sincronización de las acciones de los hombres». Lo que mide el reloj es una especie de tiempo *abstracto*, es decir, una secuencia de bloques vacíos y homogéneos medidos en unidades completamente desligadas de los ritmos de la actividad natural y humana. Habla Mumford (2010, p. 15):

El reloj [...] disocia el tiempo de los acontecimientos humanos y ayuda a crear la

creencia en un mundo independiente de secuencias matemáticamente conmensurables: el mundo especial de la ciencia. Existe relativamente poco fundamento para esta creencia en la común experiencia humana: a lo largo del año, los días son de duración desigual, y la relación entre el día y la noche no solamente cambia continuamente, sino que un pequeño viaje del Este al Oeste modifica el tiempo astronómico en un cierto número de minutos. En términos del organismo humano mismo, el tiempo mecánico es aún más extraño: en tanto la vida humana tiene sus propias regularidades —el latir del pulso, el respirar de los pulmones—, estas cambian de hora en hora según el estado de espíritu y la acción, y en el más largo lapso de los días, el tiempo no se mide por el calendario, sino por los acontecimientos que los llenan. El pastor mide según el tiempo que la oveja pare un cordero; el agricultor mide a partir del día de la siembra o pensando en el de la cosecha.

Exceptuando los monasterios y pueblos medievales, el tiempo abstracto medido por el reloj no fue una parte significativa de la vida social previo al advenimiento del capitalismo (Le Goff, 1980; Postone, 2003, p. 202s; E. P. Thompson, 1967). En términos generales, los habitantes de los mundos precapitalistas tan solo sabían que el tiempo era algo definido por la duración de ciertos *eventos* o *acciones* —era una forma de tiempo «orientado al quehacer», tal y como planteó E. P. Thompson (1967, p. 60) en su estudio clásico del tiempo y la disciplina capitalista del trabajo—. Las unidades relevantes aludían a las experiencias comunes de la vida cotidiana, como el tiempo necesario para cocer arroz, rezar un padrenuestro, cocinar un huevo o hacer pis (E. P. Thompson, 1967, p. 58; Postone, 2003, p. 201). El tiempo también era definido por los rituales religiosos y, concretamente en las zonas rurales, por los ritmos de la naturaleza (Le Goff, 1980, p. 48s). Este era un mundo de lo que Postone (2003, p. 201) llamó tiempo concreto, esto es, el tiempo como una variable *dependiente* en tanto que dependía de lo que ocurría en el momento.

Debemos ir con precaución para no caer en la trampa de la idealización de las formas precapitalistas de temporalidad. Trabajar en el tiempo concreto no es, según nos dice Malm (2016, p. 304), «siempre gloria y bendición: puede ser igual de estresante, excesivo, disciplinario y estricto que cualquier otro. Cuando un campesino ve cómo se agrupan las nubes en el horizonte le indica que deberá trabajar sin descanso durante todo el día». Nada más sencillo que lamentarse de la naturaleza enajenante del tiempo abstracto y escribir un himno heideggeriano a la sabiduría del granjero, aquel que no posee relojes, pero conoce los ritmos de la naturaleza como la palma de su mano. La temporalidad precapitalista no es ni más auténtica ni menos determinada socialmente que cualquier otra forma de tiempo. El problema del tiempo abstracto no es que sea contrario a la naturaleza, sino que es un *medio de opresión*.

La producción capitalista no termina de encajar con el tiempo concreto. Esto es porque la generalización de la forma-mercancía significa que el intercambio de las expresiones materiales de las unidades temporales abstractas del trabajo humano deviene el mecanismo por el que la vida social se reproduce. Sin embargo, la norma del tiempo abstracto no es solo una consecuencia del rol del intercambio en el capitalismo; es también el resultado de la subsunción real del trabajo, aquella que requiere la calibración del cuerpo humano a la regularidad de la máquina. «La primera característica de la moderna civilización de la máquina es su regularidad temporal» (Mumford, 2010, p. 269). Así, el capitalismo da origen a una forma de producción en la que «[e]l tiempo penetra el cuerpo y, con él, todos los controles

minuciosos del poder» (Foucault, 1991, p. 152). Para llevar esto a cabo, el capital debe reducir las irregularidades de la naturaleza, por ejemplo, sustituyendo el carbón y petróleo por agua, viento o energía solar. Los capitalistas compran la fuerza de trabajo por una determinada cantidad de tiempo, lo que implica que el trabajo «debe ocurrir durante ese tiempo —no cuando la meteorología lo permita, o cuando salga el alba, ni cuando al obrero le apetezca trabajar arduamente—» (Malm, 2016, p. 303). La tensión entre el tiempo concreto y la lógica del capital es pues una de las principales razones por la que la producción capitalista originariamente se convirtió en, y aún es, profundamente dependiente de los combustibles fósiles (Malm, 2016).

LA REESTRUCTURACIÓN DE HABILIDADES

Una de las consecuencias de la subsunción real es una tendencia hacia la *desprofesionalización* de la fuerza de trabajo. Poseer habilidades siempre ha proporcionado a los obreros una poderosa base de resistencia. La desprofesionalización facilita poder reemplazarlos, aumentando así la competitividad entre ellos y, por este motivo, no solo es un efecto del poder del capital, sino también una de sus fuentes. Una de las maneras de desprofesionalizar es reorganizando la división del trabajo en el proceso de producción; al transformar el proceso complejo de trabajo en un número de tareas sencillas —pensemos en el famoso ejemplo de la producción de un alfiler de Adam Smith—, los capitalistas pueden reemplazar sin complicación alguna a los trabajadores cualificados, que resultan caros y recalcitrantes, por obreros descualificados y baratos que, por norma general, son más sencillos de disciplinar al ser más fáciles de sustituir (C1: 455s; 33: 388; Rattansi, 1982, p. 143s). Otra forma de privar a los obreros de habilidades es introduciendo nueva tecnología.

Richard Sennett nos ofrece un buen ejemplo en su análisis de los cambios tecnológicos en una panadería americana. A finales de los años 90, Sennett (1999, p. 68) retomó su estudio en torno a una panadería que había empezado hacía más de dos décadas para encontrarse con que los panaderos profesionales habían sido reemplazados por ordenadores: «los trabajadores no tenían contacto físico con los ingredientes ni con los panes, supervisaban todo el proceso en pantalla, mediante iconos». Otro ejemplo es la mula [de hilar] de acción automática, una de las tecnologías más importantes de la revolución industrial, inventada en la década de 1820 con el fin de erradicar la necesidad de hiladores técnicos (R. C. Allen, 2009, p. 208).

Si bien es cierto que la reorganización de la división del trabajo y la introducción de nuevas tecnologías pueden darse independientemente la una de la otra, suelen estar íntimamente conectadas. Es habitual que la introducción de nuevas tecnologías dé lugar a lo que Braverman (1974, p. 114) llama «la separación del trabajo mental del manual», es decir, la separación del trabajo y el conocimiento necesario para llevar a cabo tal trabajo. Los obreros están, pues, divididos en una masa de trabajadores inhábiles y en un grupo reducido de trabajadores de altas habilidades, véanse ingenieros, científicos, diseñadores o programadores, entre otros. El efecto paradójico del desarrollo tecnológico bajo el capitalismo es, en palabras de Braverman (1981, p. 425), que «[c]uanta más ciencia es incorporada al proceso de trabajo tanto menos entienden los trabajadores ese proceso». O, según nos dice Marx en los *Manuscritos de 1861-63*: «*El conocimiento deviene pues independiente* del trabajo para entrar al servicio del capital» (34: 57).[155] Braverman, en su clásico *Labor and Monopoly Capital*, defiende arduamente lo que se ha dado a conocer como «la tesis de la desprofesionalización», según la cual la producción capitalista supone una tendencia a largo plazo de desprofesionalización de la mano de obra. Si bien Braverman comprende que esto sucede acompañado de un proceso de polarización, donde el conocimiento tiende a ser centralizado en una capa de trabajadores altamente cualificados, insiste en que la desprofesionalización es la tendencia general de la producción capitalista para la mayoría de obreros (Braverman, 1974, p. 424s).

Desde que Braverman publicó su investigación pionera,[156] esta idea ha sido objeto de

innumerables discusiones, tanto empíricas como teoréticas, dentro del terreno del análisis del proceso de trabajo. A principios de los años 80, Harvey (2006, p. 119) concluyó que «[t]odas las pruebas indican que esta es la dirección que ha estado tomando el capitalismo, con islas considerables de resistencia aquí y allá». Veinte años después, en el contexto de las discusiones sobre la producción ajustada, Tony Smith (2000, p. 48) concluyó que «la tesis de la desprofesionalización no ha sido al fin falseada, ni en su aplicación general ni en la específica a la producción ajustada; aunque tampoco se ha consolidado decisivamente».

Por ello, las discusiones posteriores sobre la cacareada «economía del conocimiento» posindustrial, la «revolución informática» o, en la versión crítica de este diagnóstico, el «capitalismo cognitivo» (Vercellone, 2007) y la «producción biopolítica» (Hardt & Negri, 2011) han propiciado un resurgimiento de una crítica antigua de Braverman que dice que el capitalismo también contiene una tendencia inmanente hacia la *profesionalización* (P. Thompson & Smith, 2010). No obstante, el obrero bien cualificado que estos críticos consideran como la figura paradigmática del capitalismo contemporáneo tan solo se encuentra entre una capa evanescente de la mano de obra global, la mayoría localizada en las principales economías capitalistas. Más allá de ellos, el trabajo industrial y agricultor no especializado, y todo tipo de trabajos informales, sigue siendo la norma.

La mayoría de los nuevos trabajos en los países desarrollados como Inglaterra o Estados Unidos «están en sectores de servicio poco cualificados y con salarios bajos» (P. Thompson & Smith, 2010; J. E. Smith, 2017a, 2017b). Más que una economía del conocimiento dinámico y profesionalizado, la dirección que parece tomar el capitalismo contemporáneo es hacia un «páramo posindustrial» habitado por una población obrera superflua informal y «trabajadores estacionados en trabajos de servicio de baja productividad, canjeados por salarios de subsistencia» (Endnotes, 2015a, p. 156; J. E. Smith, 2017b; Endnotes & Benanav, 2010, p. 37s).

Aun con todo, mi objetivo aquí no es defender la tesis de la desprofesionalización de Braverman. Los debates acerca de si hay o no una tendencia empírica detectable hacia la desprofesionalización en el curso de la historia del capitalismo han sido una maniobra de distracción. En vez de leer los análisis de Marx sobre la desprofesionalización como una predicción empírica, debemos apoyarnos sobre Harvey (2006, p. 113) y leerlos como un intento de divulgar lo que «los trabajadores se ven obligados a *enfrentar* y contra lo que se deben *defender*». Dicho de otra manera: las afirmaciones de Marx respecto a la tendencia inherente del capitalismo a desposeer a los trabajadores de sus habilidades no es una afirmación sobre una tendencia histórica inevitable, sino una identificación de la dirección en la que el capital avanza. Suceda o no esto como una tendencia hacia la desprofesionalización depende de la fuerza relativa del capital según el resto de fuerzas sociales —principalmente, las fuerzas del trabajo—. Esta lectura ofrece así una respuesta a una crítica común a Marx (y Braverman): la de que trata a los obreros como objetos pasivos de la dominación capitalista y subestima tanto la resistencia obrera como su habilidad para ralentizar, detener e invertir las presiones de desprofesionalización (Meiksins, 1994). Lo que omite esta acusación es que la crítica de la economía política de Marx, en palabras de Lebowitz (2003, pp. viii, ix), «nunca pretendió ser un análisis completo del capitalismo»; más bien es un análisis del «capital, sus objetivos y sus luchas para lograr esos objetivos».

Otro de los motivos por el que considerar que la preocupación por las tesis de la

desprofesionalización como una predicción empírica es una maniobra de distracción es que yerra al comprender que, en palabras de Harvey (2014, p. 119s), «[l]o que el capital pretende no es la erradicación de la cualificación per se, sino la abolición de las habilidades *monopolizables*» (ver también Briken et al., 2017, p. 4). Así, un proceso de mejora general de las habilidades es compatible en su totalidad con el capitalismo y puede tomar lugar junto a un proceso de erradicación de las habilidades monopolizables. El capital está menos interesado en la desprofesionalización como tal y más como una herramienta de dominación —un punto normalmente obviado por los críticos de la desprofesionalización, quienes reemplazan la crítica de la dominación de Marx por una crítica romántica de la desprofesionalización basada en unos ideales difusos de totalidad y unidad original —. Un ejemplo que muestra la importancia de distinguir entre habilidades per se y habilidades monopolizables es provisto por los debates actuales sobre el «trabajo emocional» necesario para muchos trabajadores en el emergente sector servicios. Como bien han expresado las críticas feministas, muchos de los trabajos de estos sectores cuyas habilidades normalmente son consideradas como de poca importancia implican en realidad múltiples habilidades emocionales y sociales complejas que, a menudo, son invisibles al presentarse como capacidades naturales de las mujeres que desempeñan este trabajo (Bolton, 2004; Durbin & Conley, 2010; Hochschild, 2012). Sin embargo, y en palabras de Jonathan Payne (2006, p. 22), el problema es que, por norma general, no hay «escasez real de quienes son capaces de realizar el tipo de trabajo emocional “cualificado” que se requiere en la vasta mayoría de los trabajos de servicios básicos» (ver también Durbin & Conley, 2010).

«UNA UNIDAD QUE

GOBIERNE SOBRE ELLOS»

La división capitalista del trabajo en el ámbito laboral no solo tiende a erradicar las habilidades monopolizables, también se dirige a un aumento de las tareas de *especialización*. Estos dos aspectos están estrechamente relacionados, ya que un método común de desprofesionalización consiste en tratar de fragmentar un proceso de producción en una serie de tareas simples y especializadas.

No obstante, es posible disolver dicho proceso en varias tareas independientes sin hacerlas más sencillas, y es por ello que la especialización y la desprofesionalización deberían estar conceptualmente separadas. Tanto una como la otra, involucradas en la subsunción real, son los ejemplos de lo que quizá es la dinámica más fundamental de la reestructuración material de la reproducción social puesta en marcha por el capital: *separar con tal de reconectar, fracturar con tal de reensamblar, atomizar con tal de integrar*.

En el capítulo seis vimos cómo el capital abre una brecha entre la vida y sus condiciones con el fin de reconectarlas a través del nexo del dinero. En el capítulo ocho observamos cómo la generalización de la forma-mercancía disuelve los métodos precapitalistas en pro de una producción social coordinada que reestablezca las conexiones entre las partes distintas del trabajo social total mediante el mercado.

Los análisis de la subsunción real revelan cómo un proceso parecido ocurre en el proceso de producción. A través de la desprofesionalización y la especialización, el capital «apresa en sus raíces mismas a la fuerza de trabajo» (C1: 481) y la transforma en *un potencial cuya condición de actualización es la mediación de la valorización del valor*:

> Si en un principio el obrero vende su fuerza de trabajo al capital porque él carece de los medios materiales para la producción de una mercancía, ahora es su propia fuerza de trabajo individual la que se niega a prestar servicios si no es vendida al capital. Únicamente funciona en una concatenación que no existe sino después de su venta, en el taller del capitalista. Incapacitado por su propia constitución para hacer nada con independencia, el obrero de la manufactura tan solo desarrolla actividad productiva como accesorio del taller del capitalista. Así como el pueblo elegido lleva escrito en la frente que es propiedad de Jehová, la división del trabajo marca con hierro candente al obrero manufacturero, dejándole impresa la señal que lo distingue como propiedad del capital (C1: 482).

La valorización del valor deviene así en «una verdadera condición de producción» (C1: 448). En los *Manuscritos del 1861-63* Marx describe esta dimensión del poder del capital esbozando una distinción útil entre las condiciones de trabajo *objetivas* y las *sociales* —una distinción que corresponde con la doble naturaleza de la producción humana como un proceso social y uno natural (30: 279s; 5: 43)—.

En el capítulo seis observamos cómo la apropiación del capital de las condiciones *objetivas* del trabajo es una base crucial para su poder económico. Sin embargo, con la subsunción real del trabajo la desposesión del obrero da un paso más allá: el

capital ahora también se apropia de las condiciones *sociales* del trabajo.

Lo que describí en aquel capítulo como el plano *transcendental* del poder del capital —su capacidad de transformarse en la condición de posibilidad de la vida social— puede ahora ser comprendido como un resultado de esta *doble desposesión* de las condiciones de producción *objetivas* y *sociales*.

La subsunción real hace que los obreros «se disocien, se aíslen, se yuxtapongan», estén «desconectados [y] aislados», con la consecuencia de que su fuerza de trabajo «devenga impotente en su soledad».[157] La unificación de estos trabajadores parciales y desconectados en un singular *Gesamtkörper* sucede bajo el control del capital, el cual se vuelve «tan indispensable como las órdenes del general en el campo de batalla» (C1: 448s). Por consiguiente, la cooperación de los obreros ya no es «*su* ser, sino el *ser* del capital» (G: 585):

> No es una relación que les pertenezca; en su lugar, pertenecen ahora a ella, y la relación como tal se les aparece como una relación del capital. No es su asociación recíproca, sino más bien una unidad que gobierna sobre ellos, unidad en la que el vehículo y director es el propio capital. De hecho, su propia asociación al trabajo —la cooperación— es un poder ajeno para ellos; es el poder del capital el que confronta a los trabajadores aislados. (30: 261; ver también G: 470s, 587; 30: 262, 269; 34: 30)

La habilidad de la lógica de valorización para reconfigurar social y materialmente el proceso de producción es supuesta sobre el poder concedido a los capitalistas por las relaciones de producción examinadas en los anteriores capítulos. En este sentido, la subsunción real es un *efecto* del poder del capital. Pero, tal y como hemos visto, *el propio ejercicio de este poder tiende a reproducirse*, por lo que *el proceso de producción capitalista no solo es la producción de mercancías dotado de plusvalor: es al mismo tiempo la producción del poder*.

¿LA SUBSUNCIÓN TOTAL DE TODO?

En los escritos de Marx, los conceptos de subsunción formal y real hacen referencia únicamente al proceso de trabajo. Son varios los pensadores que han propuesto extender estos conceptos en varias direcciones. Cammatte (2011) y Negri (2000) afirman que la subsunción *real* ha sido reemplazada por la subsunción *total* del trabajo o —en el caso de Negri— por la subsunción *total* de la sociedad. Hardt y Negri (2011, p. 26) abordan el tema de la subsunción real del «propio *bios* social», Jason Read (2016) y Matthew Huber (2013) tratan la subsunción real de la *subjetividad* y, según Fredric Jameson (2013), el capitalismo ha alcanzado un estadio en el que «todo ha sido subsumido» (ver también Balibar, 2019).

Tales denuncias suelen estar basadas en la idea de que el capitalismo ha alcanzado un estadio en el que «ya no hay nada fuera de él», que «el capital se ha apoderado de cada detalle y de cada dimensión de la existencia» o de que «el capitalismo, como ideología, práctica y economía, ha penetrado sobre todas las dimensiones de la vida social» (Jameson, 2011, p. 71; Comité Invisible, 2017, p. 84; Read, 2003, p. 1).

Si bien estas afirmaciones pueden utilizarse retóricamente en según qué contextos, su valor analítico es más bien nulo. Sí, es muy probable que no haya nada en este planeta que no esté *afectado* de alguna manera por el capital, pero esto no es lo mismo que decir que todo ha sido subsumido bajo el capital o que el capital se ha apoderado de todas las dimensiones de la vida social. El mundo social y natural es moldeado por fuerzas incontables que no proceden de la lógica del capital —no solo porque tales fuerzas han sido capaces de seguir paralelamente el ritmo de la lógica del capital, sino porque el capital no es un villano que busca dominar el mundo entero—. La finalidad de la producción capitalista es el plusvalor y, siempre que las normas, prácticas, ideologías, procesos naturales, formas de vida, etc., no interfieran con su objetivo final, no hay motivo por el que el capital querría aniquilarlas o cambiarlas. El capital es mucho más astuto; siempre que pueda mantener su mano al alcance de las condiciones fundamentales de la reproducción capitalista, no necesita controlar todo meticulosamente.

Tomemos por ejemplo la reproducción de la fuerza de trabajo. Una de las peculiaridades sobre esta es que, a pesar de ser una mercancía, en palabras de Vogel (2014, p. 157), «no es producida de forma capitalista». Sea cual fuere la razón concreta de esto, es notable que el capitalismo es —o, por lo menos, lo ha sido hasta ahora— perfectamente compatible con la renuncia al control directo de un proceso que es una condición absolutamente indispensable de su existencia (Bhattacharya, 2017a, p. 81). Pero esto no significa que la reproducción de la fuerza de trabajo suceda «fuera» del capitalismo o no esté afectada por él; más bien, la reproducción de la fuerza de trabajo y la producción de (otras) mercancías ocurren dentro del capitalismo bajo distintas formas.

Nuestro aparato conceptual debería reflejar tales diferencias reales, pero esto es precisamente lo que oscurecen las alegaciones sobre la subsunción total de todo. El proceso de trabajo productor de mercancías tiene una condición especial para el capital desde que, como dice Endnotes (2010c, p. 149), «es el proceso de producción inmediato del capital. Nada comparable se puede decir de todo lo que se encuentra más allá del proceso de producción, pues el capital solo reclama directamente como propia la producción». La esfera de la producción es un bastión del poder del capital

y, aunque la lógica de la valorización se extiende a partir de ahí como ondas en un estanque, no tiene necesidad de subsumir de la misma forma otras esferas de la sociedad. Es aquí donde debemos mencionar que la subsunción adquiere formas muy diferentes en varios sectores y ramas de la producción. La subsunción real ha sido siempre muy intensa en la manufacturación. La agricultura se mantuvo relativamente resistente a la subsunción real hasta mediados del siglo XX, cuando empezó a acelerar a un ritmo trepidante —indagaremos más sobre esto en el siguiente capítulo—.

Muchos —aunque no todos— de los trabajos en el sector servicios son difíciles, cuando no imposibles, de someter a la subsunción real —una circunstancia que, como nos dice Jason E. Smith (2017a, 2017b) y Endnotes (2015a, p. 155s), es bastante importante para comprender la dinámica del capitalismo contemporáneo, pues explica por qué se abandonan en favor de la subcontratación y la automatización—.

Es probable que la gran mayoría de estos trabajos nunca sufran una transición de una subsunción formal a una real. Las diferencias presentes entre el ritmo y las dinámicas de subsunción entre diversas ramas y sectores son complejas de discernir en tanto que el concepto de subsunción, en un sentido general, deviene sinónimo del poder del capital.

Tales consideraciones nos permiten observar por qué es también erróneo utilizar los conceptos de subsunción formal y real —y total— como el fundamento de una periodización de la historia del capitalismo, tal y como sugieren Vercellone (2007), Negri (1996), Cammatte (2011) o Théorie Communiste (ver Endnotes, 2010c para una buena crítica).

Al utilizar los conceptos de subsunción formal y real para caracterizar las distintas fases históricas del desarrollo de la totalidad capital se opacan dos conclusiones importantes que ya son cristalinas: la primera, que la relación del capital con la esfera de producción es bastante diferente de su relación con otros momentos de la totalidad social; la segunda, que *dentro* de la esfera de producción hay una amplia diferencia respecto al ritmo y a las dinámicas de la subsunción en distintas ramas y sectores.

Por consiguiente, debemos centrarnos en el concepto de subsunción de Marx para referirnos al modo en el que la lógica del capital se vincula a la estructura social y material del proceso de producción. Más que un ejercicio de conservadurismo conceptual o un rechazo de las ramificaciones acentuadas de la lógica del capital más allá de la esfera de producción, de lo que se trata aquí es de insistir en la claridad conceptual: para poder entender el poder del capital necesitamos un aparato conceptual que pueda reflejar las actitudes diferenciales del capital respecto a los distintos momentos de la totalidad social.

11. La reconfiguración capitalista de la naturaleza

Al final del último capítulo se ha discutido que, para poder mantener la utilidad analítica del concepto de subsunción, debemos seguir utilizándolo de la misma forma que Marx lo hizo, es decir, como un concepto destinado a capturar las relaciones del capital con la estructura material concreta y organizativa del proceso de producción. No obstante, no hay reglas sin excepciones. Existe por lo menos una extensión del concepto de subsunción que ha demostrado ser útil: su aplicación a la relación entre capital y naturaleza. En cierto sentido, es más un cambio de perspectiva que una extensión del concepto más allá de su significado original.

Tal y como recalca Marx, el trabajo es «la manifestación de una fuerza de la naturaleza», de tal manera que la subsunción del *trabajo* es también, de forma inmediata, la subsunción de la *naturaleza* (24: 81). La fuerza de trabajo está inserta en el cuerpo humano, aquel que tiene sus propios ritmos naturales y que no se adhiere automáticamente a las exigencias del capital. La ausencia de naturaleza de la fuerza de trabajo representa un *obstáculo* para la acumulación del capital; un hecho evidente en el análisis de la lucha sobre la duración de la jornada laboral en el primer volumen de *El Capital*: «en su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plustrabajo, el capital no solo transgrede los límites morales, sino también las barreras máximas puramente físicas de la jornada laboral» (C1: 375). La lógica ilimitada de la valorización hace imposible para el capital mantener sus propias condiciones naturales, por lo que el Estado se ve obligado a intervenir y regular la jornada laboral. Así, es comprensible que Burkett (2014, pp. 12, 133s) identifique un «modelo de crisis ambiental» en dichos análisis de Marx.

LA SUBSUNCIÓN REAL DE LA NATURALEZA

Siguiendo la contundente demostración de Malm, el trabajo y (el resto de) la naturaleza comparten «una *autonomía* inerradicable respecto al capital» surgida del hecho de que ambos son «ontológicamente anteriores» al capital y gobernados por las lógicas que no se originan en el capital (Malm, 2018c, p. 197, 2016, p. 309s). En concreto —que no exclusivamente—, esto es cierto para los procesos *orgánicos*: «a día de hoy, la producción capitalista no ha triunfado, mas tampoco logrará dominar tales procesos [orgánicos] del mismo modo que ha controlado los procesos químicos puramente mecánicos o inorgánicos», tal y como Marx nos dice en los *Manuscritos de 1861-63* (33:291).

La autonomía inerradicable de la naturaleza es un obstáculo para el capital, razón por la cual la producción capitalista pone en marcha una presión estructural para establecer un orden en las interferencias de la naturaleza; dicho de otra manera, para

inaugurar un proceso de *subsunción real de la naturaleza*. Como nos dice Malm de forma elocuente: «[e]l capital no puede funcionar sin la extrañeza de la naturaleza, de modo que la sigue y la persigue para subordinarla, integrarla en un régimen disciplinario y hacer redundantes sus impulsos más erráticos» (2018c, p. 201). En este proceso, el capital no solo ataca al trabajo —como un proceso natural—, sino a todos los aspectos del proceso de producción en el que la autonomía de la naturaleza aparece.

Pero ¿a qué hacemos referencia cuando hablamos de «subsunción de la naturaleza»? El concepto lo acuña en 1999 Burkett (2014, p. 67) en *Marx y Naturaleza*, pero el primer intento de especificar su significado y evaluar su potencial analítico puede encontrarse en un paper del 2001 de William Boyd, W. Scott Prudham y Rachel A. Schurman. Según ellos, la subsunción de la naturaleza —ya sea formal o real— es un proceso que ocurre solo en industrias y agricultura de extracción —conocidas como «industrias de la naturaleza»— (Boyd et al., 2001. p. 562). Además, la subsunción *real* de la naturaleza tan solo ocurre en un subconjunto de tales industrias, aquellas basadas en los procesos *biológicos*:

> El quid de la cuestión para entender la distinción entre la subsunción formal y real de la naturaleza reside en la diferencia entre los sistemas biológicos y no biológicos, así como la capacidad única de manipular la productividad biológica. La *subsunción real de la naturaleza* se refiere al aumento sistemático o a la intensificación de la productividad biológica —rentabilidad, tiempo de rotación, metabolismo, eficiencia fotosintética—, un concepto que claramente solo se aplica a aquellos sectores estructurados biológicamente que operan según una lógica de cultivación (Boyd et al., 2001, p. 564).

Así, mientras que la producción basada en sistemas no biológicos se ve obligada a funcionar según una «lógica de extracción» en la que la naturaleza está solo subsumida formalmente —un proceso similar a la producción del plusvalor absoluto —, las industrias basadas en sistemas biológicos son capaces de subsumir la naturaleza de manera similar a la producción del plusvalor relativo. Boyd, Prudham y Schurman (2001, p, 565) también arguyen que, con la transición de una subsunción a otra, el capital comienza a circular *a través de* la naturaleza en vez de *alrededor* de ella. Boyd, Prudham y Schurman capturan en cierto sentido algunos de los aspectos más importantes de la relación del capital con la naturaleza —concretamente, la diferencia entre su relación con los procesos no biológicos y los biológicos—, pero su concepto de subsunción real de la naturaleza es ante todo demasiado superficial, resultando en una pérdida de perspectiva de un número de efectos destacables del capital sobre la naturaleza. Para poder ver el porqué, empecemos por diferenciar al capital circulando *alrededor* frente al que circula *a través* de la naturaleza. En su nivel más elemental, el capital es *valor en movimiento*, un movimiento en el que el valor se somete a una serie de transustanciaciones: cuando las mercancías y el dinero circulan en forma de capital, se ven reducidas a meras formas de una sustancia idéntica, concretamente valor (C1: 255s).

Es por ello que Marx concluye con que «los diferentes modos de existencia del valor eran pura apariencia; el valor mismo constituía en su desaparición el ser que se mantiene igual a sí mismo» (G: 312). En otras palabras, el capital siempre circula «a través» del material portador de su circuito, sean o no estos portadores naturales o no.

Visto desde esta perspectiva, el capital nunca circula «alrededor» de nada. Para ser más concretos, deberíamos cuestionarnos también la adecuación de esta distinción según una simple consideración de la producción agraria tradicional. ¿Cómo es que las semillas que crecían en los campos de los granjeros capitalistas del siglo XVII no son un ejemplo del capital circulando «a través» de la naturaleza? ¿Qué hay de la transformación de la hierba en leche en el estómago de la vaca según la producción de la vaquería tradicional? ¿Tampoco las frutas destinadas a la venta que crecen del árbol en un vergel? ¿Y la producción de seda de los gusanos de seda? Marx, en los manuscritos para el segundo libro de *El Capital*, discute la distinción entre tiempo de producción y tiempo de trabajo ofreciendo algunos ejemplos: la fermentación del vino, el secado de la cerámica o el blanqueamiento y maduración del maíz. En tales procesos el capital, en palabras de Marx, «está abandonado a la acción de procesos naturales» (C2: 316s).

Un problema más fundamental con el análisis presentado por Boyd, Prudham y Schurman es la suposición de que la subsunción de la naturaleza solo ocurre en las industrias «basadas en la naturaleza». Con esta restricción, nos quedamos sin herramientas conceptuales con las que comprender la relación entre capital y naturaleza en otros sectores y ramas. Boyd y compañía afirman que «la característica definitoria de las industrias basadas en la naturaleza es que *se enfrentan directamente* a esta en el proceso de producción de mercancías» (Boyd et al., 2001, p. 556). Pero ¿no podría decirse lo mismo de la manufactura? El capital confronta directamente a la naturaleza de distintas formas: como cuerpos trabajadores con un conjunto de destrezas naturales, necesidad, capacidades y límites; como energía —electricidad, petróleo, carbón, agua, viento, etc.—, y, por lo menos en algunas industrias, como procesos químicos integrados en el proceso de producción. Según Marx, «es la producción en masa —cooperación a gran escala, con el empleo de maquinaria— la que somete [*unterwirft*] primero las *fuerzas de la naturaleza* a gran escala —viento, agua, vapor, electricidad— al proceso de producción directo, convirtiéndolos en *agentes del trabajo social*» (34: 31s; ver también 30: 321; C1: 509).

DEL AGUA AL CARBÓN AL PETRÓLEO

El capital siempre ha tenido que lidiar con la autonomía de la naturaleza en la manufacturación, y conforme pasó el tiempo aseguró un número de victorias trascendentales que le han permitido obtener un mayor grado de control sobre aquella. Un buen ejemplo es el paso de la energía hidráulica al vapor en la industria textil de Inglaterra, descrito en el magistral estudio de Malm (2016). El flujo de agua necesario para proporcionar energía a los molinos era irregular y estaba ligado a lugares muy concretos, normalmente a zonas rurales donde una combinación de un suministro de trabajo insuficiente y una inversión mayoritaria de capital fijo tendió a dar poder a los trabajadores.

El cambio a máquinas de vapor alimentadas con carbón transformó el paisaje: ahora la fuerza motriz podía encenderse y apagarse a voluntad propia —en contraste con el agua que fluye por un canal—, la fuente de energía era fácilmente regulada, almacenada y transportada y las fábricas podían relocalizarse a zonas urbanas con un nivel mayor de competencia para buscar trabajo. En suma: teniendo en cuenta que el agua permaneció «cuasiautónoma e inmune a la subsunción real», el carbón permitió a los capitalistas conseguir un mayor grado de control sobre la naturaleza dentro del proceso de producción, otorgándoles un arma potente para la lucha contra el trabajo

(Malm, 2016, p. 313). En palabras de Malm, lo que ocurrió con este cambio de uso en la industria textil de Inglaterra fue un proceso de «subsunción real del trabajo por medio de una naturaleza realmente subsumida» —una frase que, al subrayar la estrecha relación entre la subsunción de la naturaleza y la del trabajo, destaca la razón por la que la primera es un elemento importante para el poder económico del capital—. El carbón fue un arma, un medio para tomar medidas contra los obreros que se revelaban; la subsunción de la naturaleza fue un método de endurecer el control del capital sobre la vida social.

Durante un tiempo funcionó bien, pero en algún punto alrededor del cambio de siglo la dependencia sobre el carbón se convirtió en un problema para el capital, pues aumentaba el poder de los obreros localizados en las industrias estratégicamente importantes e «interconectadas de la minería de carbón, el acoplamiento de ferrocarriles y las embarcaciones» (Mitchell, 2013, p. 23). Así pues, ¿qué es lo que hicieron las fuerzas del capital? Dieron un paso más en la subsunción real de la naturaleza al pasarse al *petróleo*, que, en contraste con el carbón, «fluye junto a las redes que a menudo tenían las propiedades de una red, semejante a una red de electricidad, donde hay más de un posible camino y el flujo de energía puede cambiar para evitar bloqueos o superar averías» (Mitchell, 2013, p. 38; ver también Huber, 2013). Tales ejemplos demuestran que «[c]uando el capital busca desesperadamente reestructurar el proceso de trabajo y colocarlo en una posición más rentable, nada puede ser más útil que un verdadero poder tecnológico revolucionario. Es el ariete, el dispositivo generalizable con el que el capital destruye la resistencia y oscila hacia una expansión renovada» (Malm, 2018a, p. 172; ver también Keefer, 2009).

La subsunción de la naturaleza es pues una parte crucial del poder económico del capital. Esta subsunción es formal en tanto que el capital utiliza meramente un proceso natural sin alterar su forma, y deviene real cuando el capital interviene activamente en procesos naturales con tal de erradicar la autonomía de la naturaleza y admitir estos procesos a las exigencias de la valorización—un proceso que, al contrario de lo que Boyd, Prudham y Schurman afirman, sucede en todos los sectores y ramas de la producción capitalista.

LA SUBSUNCIÓN REAL DE LA AGRICULTURA

En los apartados restantes de este capítulo pretendo examinar un ejemplo destacable de cómo la subsunción real ha reforzado el poder económico del capital: la intensificación del control del capital sobre la producción agrícola desde los años 1940. Hasta ahora, en mi análisis de la subsunción real he seguido en líneas generales a Marx en su enfoque de la producción *industrial*. Si bien el tipo de industria moderna investigado en la época de la redacción de *El Capital* de Marx era marginal —por lo menos a una escala global—, pudo identificarla correctamente como la punta de lanza del capital.

La prominencia dada al capital industrial en los escritos de Marx es utilizada con frecuencia como un argumento para la idea de que la crítica de la economía política, como un marco teórico, es tan solo relevante para los análisis de la producción industrial, pero no agrícola. Según ecosocialistas como Ted Benton (1989), la fascinación prometeica de Marx respecto a la industria capitalista le condujo a construir sus teorías sobre el modelo del trabajo industrial, con la consecuencia de

que es incompatible para la comprensión de la agricultura. Tales afirmaciones han sido refutadas minuciosamente por Foster (2000) y Burkett (2014), quienes han demostrado convincentemente que la crítica de la economía política de Marx no solo se centra en la destrucción ecológica forjada por la agricultura capitalista en la época de Marx, sino que también sigue siendo un marco teórico insuperable para entender la crisis biosférica creada por el capitalismo contemporáneo.[158] La crítica del robo del suelo fértil en la agricultura moderna a manos del químico agricultor Justus von Liebig tuvo una influencia profunda en Marx, el cual, como podemos observar en el estudio reciente de las anotaciones de Marx por Saito (2017), continuó trabajando en el aspecto ecológico de su crítica de la economía política en la época consiguiente a la publicación del primer volumen de *El Capital* en el 1867.

Hay una razón de peso por la que Marx no tuvo mucho que decir al respecto de la subsunción real del trabajo y de la naturaleza en la agricultura: apenas existió en su siglo. A pesar de ser el lugar de nacimiento del capitalismo, la agricultura permaneció bastante recalcitrante a la subsunción real hasta bien entrado el siglo XX. En concreto, la especialización de la producción y concentración de la tierra asociada con la aparición de la agricultura capitalista en Inglaterra condujo a un aumento sustancial de la productividad —que formó la base de la urbanización y la revolución industrial—, aunque mayormente se consiguió a través del uso de herramientas y técnicas heredadas de la Edad Media.[159] La agricultura, en comparación con la manufactura —donde el desarrollo tecnológico se adelantó—, se quedó estancada. Incluso en economías capitalistas avanzadas como Francia al final de la Segunda Guerra Mundial, «casi la mitad de la población vivía aún en localidades de menos de dos mil habitantes y consumía alimentos de sus granjas o de las vecinas al estilo del medievo» (Isett & Miller, 2016, p. 257). O, como dijo Eric Hobsbawm (1995, p. 288): «[p]ara el 80% de la humanidad, la Edad Media terminó de repente en los años 50».

A finales del siglo XVIII y principios del XIX se dieron ciertas innovaciones tecnológicas, concrertamente el arado de hierro y la trilladora a vapor, aunque la agricultura «se mantuvo muy firme» ante la subsunción real (Benanav, 2015, p. 122s; Grigg, 1992, p. 48). Uno de los obstáculos principales fue la fertilidad del suelo (Benanav, 2015, p. 121). Desde 1940, este obstáculo y tantos otros fueron superados por un drástico proceso de subsunción real, resumido por Richard Lewontin y Jean-Pierre Berlan (1986) de la siguiente forma:

> En 1910 los granjeros reunían sus propias semillas del año pasado, criaban las mulas y los caballos que proporcionaban la fuerza de tracción, los alimentaban a base de heno y semillas producidos en la granja y, de igual manera, fertilizaban los campos con el fertilizante que producían. En 1986, los granjeros compran sus semillas en Pioneer Hybrid Seed Co., compran sus «mulas» en Ford Motor Company, la «avena» de sus «mulas» procede de Exon, su «fertilizante» de American Cyanamid, alimentan a sus cerdos con granos concentrados de Central Soya y siembran su próximo cultivo de maíz con la ayuda de un crédito rotativo del Continental Illinois Bank y Trust Co.

Desde los 40, la agricultura ha sido «completamente penetrada por el capital», cambiando casi por completo (Lewontin & Berlan, 1986). Este desarrollo puede resumirse como el resultado de tres procesos íntimamente relacionados: (1) un conjunto de cambios tecnológicos basados en la mecanización, los fertilizantes y la manipulación biotecnológica de las plantas y animales; (2) una reestructuración organizativa basada en la nueva división del trabajo, y (3) un incremento y sometimiento cada vez más estrictos de la agricultura a las fuerzas del mercado como

resultado de la Revolución Verde, la revolución logística y los programas de ajustes estructurales de los años 80. Observemos detenidamente estas tres disposiciones, comenzando por los cambios tecnológicos.

TECNOLOGÍAS DE LA AGRICULTURA

En la primera década del siglo XX el químico alemán Fritz Haber desarrolló junto a Carl Bosch un método para concentrar artificialmente nitrógeno de los gases atmosféricos —el tan conocido proceso Haber-Bosch—. El nitrógeno es uno de los nutrientes más esenciales del suelo necesarios para el crecimiento de las plantas —en general, para toda forma de vida—, y la incapacidad para encontrar métodos efectivos para concentrarlo en una forma tal que las plantas pudieran absorberlo fue una barrera crucial para los intentos de incrementar la productividad de la tierra en los siglos XIX y XX (Benanav, 2015, p. 117s). De esta manera, el desarrollo del proceso de Haber-Bosch fue «un avance de importancia histórica mundial», pues hizo posible la producción de fertilizantes sintéticos, es decir, un aumento significativo de la productividad (Benanav, 2015, p. 126; Weis, 2007, p. 55s). La diseminación veloz de los fertilizantes artificiales después de la Segunda Guerra Mundial superó sin dificultad las barreras al incremento de la productividad inherente a los métodos orgánicos tradicionales para restaurar la fertilidad del suelo.

Casi al mismo tiempo, otro desarrollo tecnológico muy importante tuvo lugar: la mecanización y automatización del proceso de producción, hecho realidad gracias a la introducción de tractores, cosechadoras y otras maquinarias. Tales máquinas redujeron radicalmente la necesidad de la tracción producida por animales, así como el trabajo humano.[160] Por mencionar un ejemplo, Bret Wallach (2015, p. 203s) informa que «James G. Boswell II, que hasta su muerte en 2009 era uno de los mayores productores de algodón en Estados Unidos, llegó a tener a su disposición más de 5.000 pizcadores de algodón. Durante su vida fueron sustituidos por un centenar de operarios de máquinas que recogían los 150.000 acres californianos de Boswell». Como menciona Aaron Benanav, estos dos cruciales descubrimientos tecnológicos —los fertilizantes sintéticos y la mecanización— equivalen a «una doble revolución [que] transformó las granjas y los cebaderos en *fábricas al aire libre*» (Benanav, 2015, p. 114). Es aquí donde la agricultura al fin alcanza a la industria —o, más bien, *deviene* gradualmente en una rama de la industria— y la ola de la subsunción real resulta en un crecimiento exponencial de la productividad, así como en la destrucción ecológica. La doble revolución provocó el aumento de la especialización y la difusión de la producción de monocultivos, haciendo de las granjas lugares vulnerables a las pestes y siendo necesario el desarrollo de nuevos pesticidas (Benanav, 2015, p. 139; Lewontin, 2000, p. 97). Según explica Tony Weis (2007, p. 57), «[e]l aumento de los productos agroquímicos revolucionó el control de insectos, hierbas y fungis, reemplazando la necesidad de una diversidad en la granja y la gestión ecológica intensiva del trabajo con una nueva normativa objetiva: la estandarización biológica».

En paralelo al desarrollo y la diseminación de los fertilizantes sintéticos y la mecanización, se dio otro paso más respecto a la habilidad de subordinar la mano refractaria de la naturaleza en el campo de la *biotecnología*. Esto sucedió en parte como resultado de la necesidad de desarrollar plantas que no solo fueran incapaces de absorber grandes cantidades de fertilizante sintético, sino que también se adaptaran a las nuevas máquinas utilizadas para cosechar y trillar (Mazoyer &

Roudart, 2006, p. 386s).

Los humanos han alterado desde siempre la naturaleza mediante la reproducción selectiva de plantas y animales, por lo que en cierto sentido la biotecnología es tan antigua como la propia agricultura —o, bajo la forma de la domesticación de animales, incluso más antigua—. Sin embargo, los avances biotecnológicos conseguidos a mediados del siglo XX representan una ruptura profunda en la historia del fitomejoramiento. He aquí donde encontramos algunos de los ejemplos más impresionantes de la subsunción real de la naturaleza. En un proceso parecido al reemplazo del conocimiento artesanal con la ciencia en la producción industrial del siglo XIX, el fitomejoramiento pasó de ser una práctica de granja a un proyecto científico complejo.

A simple vista, esta investigación fue —por lo menos en Estados Unidos, vanguardia de su desarrollo— financiada y dirigida por el Estado, pero con el paso del tiempo fue completamente dominada por las agroindustrias (Kloppenburg, 2004). A día de hoy, los granjeros se ven obligados a comprar las semillas de corporaciones transnacionales (ETN) como Monsanto con el fin de ser competitivos.

En su intento de comercializar el fitomejoramiento, el capital siempre ha tenido que luchar contra una poderosa expresión de la molesta autonomía de la naturaleza: *la capacidad de reproducción de las plantas*. Esta capacidad mina por completo la dependencia de los agricultores de las empresas de semillas. Si una semilla se convierte en una planta capaz de reproducirse, «la empresa de semillas ha proporcionado al agricultor un bien gratuito» (Lewontin, 2000, p. 98). La doble naturaleza de la planta, como producto *y* como medio de producción, representa un serio obstáculo biológico para el capital (Kloppenburg, 2004, p. 10s). «El capital», como señala Jack Kloppenburg (2004, p. 11) en su impresionante estudio de la economía política de la semilla, «ha seguido dos vías distintas, pero entrecruzadas» para superar este obstáculo. Una opción es simplemente imponer la forma-mercancía a las semillas vía legislación. Mediante la obtención de derechos de patente sobre las semillas e instalando en ellas huellas de ADN, las empresas agrarias pueden evitar legalmente que los granjeros exploten la capacidad de reproducción de las semillas, a pesar de ser técnicamente posible. Otra opción —perseguida con gran éxito por el capital— es modificar genéticamente las semillas para hacer su reproducción imposible. Esto se consiguió por primera vez con el desarrollo de plantas híbridas en la década de 1930. Aunque las plantas híbridas tienen la capacidad de reproducirse, su progenie «presenta una considerable reducción del rendimiento» (Kloppenburg, 2004, p. 93; véase también Lewontin, 2000, p. 98s). Por tanto, los agricultores se ven obligados a acudir a las compañías de semillas cada año y, de este modo, la hibridación «abrió al capital toda una nueva frontera de acumulación» (Kloppenburg, 2004, p. 11). Sin embargo, resultó que la hibridación tenía una serie de limitaciones técnicas, siendo la principal que el procedimiento no puede aplicarse a una serie de importantes cultivos, como el de la soja y el trigo (Lewontin, 2000, p. 99).

Otro paso importante en la comercialización de semillas fue el desarrollo y la adopción generalizada de los cultivos modificados genéticamente a partir de la década de 1990 —el ejemplo más conocido es la soja desarrollada por Monsanto, que solo es compatible con su herbicida Roundup (Weis, 2007, p. 73s; Kloppenburg, 2004, capítulo 11)—. De este modo, los agricultores se ven obligados a comprar semillas y productos químicos a las ETN. Un nuevo paso en la subsunción real de la naturaleza se dio con el desarrollo de la llamada tecnología de restricción del uso

genético (TRUG) o tecnología «terminator», como a veces se la denomina: *semillas que producen plantas completamente estériles*. La primera patente de este tipo de «semillas suicidas» se publicó en 1998, pero hasta ahora la tecnología ha sido tan controvertida que su uso se ha bloqueado políticamente.[161]

No es de extrañar, empero, que esta tecnología siga suscitando interés y desarrollo en la agroindustria, lo que demuestra que al menos algunas empresas creen que la prohibición acabará levantándose (Lombardo, 2014). A diferencia de la hibridación, la tecnología terminator es aplicable a todos los cultivos, por lo que, si alguna vez se pone en uso, significa que «de un solo golpe, el problema de la producción capitalista de semillas [...] se habrá resuelto» (Lewontin, 2000, p. 102; Middendorf et al., 2000, p. 112).

Los agricultores pasarían a depender entonces por completo de las compañías de semillas. Estas «mejoras» biotecnológicas nos ofrecen un ejemplo excelente y concreto de cómo la compulsión muda del capital se ve reforzada por la reestructuración material de los procesos necesarios para la reproducción social —en este caso, la reestructuración material de las propiedades biológicas de las plantas—. Como Kloppenburg (2004, p. 201) explica, una semilla es esencialmente:

> un paquete de información genética, un sobre que contiene un mensaje de ADN. En ese mensaje están codificadas los modelos para el posterior desarrollo de la planta madura. El contenido del código determina de manera crucial la forma en que la planta en crecimiento responde a su entorno. En la medida en que la biotecnología permite una «reprogramación» específica y detallada del código genético de la planta, *la semilla, como información incorporada, se convierte en el nexo de control sobre la determinación y la forma del proceso de producción de cultivos entero*.

Aquí, la subsunción real de la naturaleza se hace especialmente palpable. Al igual que la división capitalista del trabajo tiende a crear trabajadores cuya fuerza de trabajo es inútil fuera de las mediaciones del capital, *la biotecnología comercial pretende inscribir la lógica de la valorización en el código genético de la semilla, de modo que la planta no pueda crecer sin la mediación del capital*. La biotecnología ofrece así un buen ejemplo de la relación entre el poder económico y el coercitivo. Mientras las plantas puedan reproducirse, el capital debe depender de los derechos de patente y, por ende, del poder coercitivo del Estado. El caso de las semillas híbridas, los organismos genéticamente modificados (OGM) y la tecnología terminator demuestra cómo el poder económico del capital puede reemplazar la violencia del Estado mediante la tecnología. Si alguna vez se liberan semillas suicidas, entonces, como dice Tony Weis con elocuencia (2007, p. 75), «la *semilla como mercancía* pasaría de una *concepción científico-jurídica* más tenue, en la que puede ser disputada de varias maneras —por ejemplo, guardando semillas, impugnando patentes—, a un *atributo biofísico* por el que su compra anual es simplemente inevitable».

Vemos aquí una dimensión de lo que significa afirmar que la compulsión muda es una forma de poder que opera mediante la reestructuración de las condiciones materiales de la reproducción social; *la biotecnología capitalista inscribe la lógica de la valorización en la estructura biofísica de las plantas*. De este modo, resulta innecesario para las empresas agrícolas inspeccionar los campos y (amenazar con) demandar a los agricultores; simplemente *relegan su poder a las semillas*. Nótese que no se trata de un escenario tecnodistópico; las semillas híbridas ya lo consiguieron en la década de 1930, los cultivos OGM aceleraron la materialización de la forma mercancía en los

90 y lo único que impide un despliegue verdaderamente pesadillesco de la tecnología terminator es la resistencia.

La subsunción real de la naturaleza por medio de la biotecnología ha sido más dramática en el campo de la ingeniería vegetal, pero también tiene lugar en los cuerpos de los animales de las industrias cárnica y láctea. La cría, las hormonas de crecimiento, la ingeniería genética y los antibióticos han aumentado sustancialmente la productividad de la ganadería. Por ejemplo, las vacas producen más leche que nunca, y el tiempo de producción de los salmones se ha reducido de tres años a un año y medio (Holt-Giménez, 2017, p. 79).

El ejemplo quizá más espectacular es el de los pollos de engorde. Como explican Raj Patel y Jason W. Moore (2017, p. 3), «[l]as aves actuales son el resultado de intensos esfuerzos posteriores a la Segunda Guerra Mundial a partir de material genético obtenido a voluntad del ave más rentable. Ese pájaro apenas puede caminar, alcanza la madurez en semanas, tiene una pechuga demasiado grande y se cría y sacrifica en cantidades geológicamente significativas» (véase también Weis, 2007, p. 60).

El aumento de la productividad en los procesos de cultivos liberó tierras para la alimentación animal, lo cual a su vez abarató el precio de la carne y provocó eso que Weis (2007, p. 17) denomina la «carnetización» de las dietas en la segunda mitad del siglo XX, «lo que implicó que casi se doblase la cantidad de carne consumida en la dieta media de cada persona en la faz de la Tierra en una población en alza». Como con la producción de cultivos, este desarrollo ha incrementado dramáticamente la dependencia de los productores respecto a los proveedores de insumos externos.

DIVISIONES AGRÍCOLAS DEL TRABAJO

El *segundo* gran proceso que ha revolucionado la agricultura desde mediados del siglo XX es la profunda reestructuración de la división del trabajo. Hasta bien entrado el siglo XX, la agricultura seguía siendo un «sistema cerrado» en el que las explotaciones producían generalmente sus propios medios de producción (Benanav, 2015, p. 123). Los avances tecnológicos descritos en los párrafos anteriores cambiaron por completo el juego, pues la agricultura pasó a depender de insumos que debían comprarse en el mercado: maquinaria, combustible, semillas, fertilizantes, pesticidas, antibióticos, hormonas de crecimiento, etc. Marx anticipó esta evolución en un pasaje de los *Grundrisse*:

> si la propia agricultura se basa en actividades científicas, si requiere maquinaria, fertilizantes químicos adquiridos a través del comercio, semillas de países lejanos etc., y si la manufactura rural patriarcal ya ha desaparecido [...], entonces la fábrica de maquinaria, el comercio exterior, la artesanía, etc., aparecen como necesidades de la agricultura [...]. En este caso, la agricultura ya no encuentra las condiciones naturales de su propia producción dentro de sí misma, de manera natural, espontánea y a mano, sino que estas existen como una industria independiente y separada de ella. (G: 527)

Como añade Marx a continuación, «[e]ste alejamiento del terreno natural de las condiciones de cada industria, y esta *transferencia de sus condiciones de producción fuera de sí* en un contexto general», es una tendencia inmanente del capital (G: 528; énfasis añadido). Y esto es, de hecho, lo que tuvo lugar a un ritmo acelerado durante el siglo XX. Como señala Lewontin (2000, p. 94s), esta evolución obliga a distinguir

entre *agricultura* y *agroindustria*. La agricultura es «el proceso físico de convertir insumos como semillas, piensos, agua, fertilizantes y pesticidas en productos como trigo, patatas y ganado en un lugar específico —la granja—, utilizando tierra, mano de obra y maquinaria». Por otra parte, la agroindustria es una categoría más amplia que, además de la agricultura, incluye todos los procesos que preceden y siguen a la agricultura —producción de insumos y transformación de los productos—. La agricultura es por naturaleza bastante impermeable a la lógica del capital. Pese a reclutar a la ciencia a su servicio, el capital nunca ha sido capaz, ni tampoco ha estado cerca, de eliminar por completo las irregularidades de la naturaleza. Los ciclos de rotación son generalmente difíciles de reducir, amén de que cosas como el tiempo, el clima y las enfermedades causan interrupciones repentinas que son muy complicadas de prevenir.

Además, la producción agrícola está fijada espacialmente, requiere grandes inversiones en capital hundido, otorga oportunidades limitadas para economías de escala y requiere procesos laborales difíciles de supervisar y controlar (Lewontin, 2000, p. 95).[162] Por estas y otras razones, la parte agrícola de la producción agraria no resulta tan atractiva para los capitalistas, de ahí que el capital haya vaciado a la agricultura de tantos aspectos del proceso de producción como fuera posible para convertirlos en procesos industriales de producción. De este modo, los agricultores son reducidos a una especie de subcontratistas o trabajadores «a domicilio» que, incluso siendo propietarios de sus medios de producción, están completamente sometidos a las agroempresas que les suministran insumos y les compran sus productos (Lewontin, 2000, p. 105).

La agricultura sigue dominada por los pequeños productores, pero estos han sido gradualmente rebajados a meros auxiliares en un sistema de producción regido por las empresas productoras de insumos, por un lado, y por los distribuidores y empresas de transformación de alimentos, por otro (Weis, 2007, pp. 29, 70s, 81; Lewontin & Berlan, 1986; Bernes, 2018, p. 352). Lo profundamente paradójico aquí es que lo que debe ser uno de los procesos más absolutamente cruciales en la reproducción de la vida social se ha reducido a un resto residual. La naturaleza del capitalismo queda a la vista de todos: «Aquí, la producción aparece solo como una mediación necesaria, como un mal necesario para ganar dinero» (II.11: 31).

LA EXPANSIÓN MUNDIAL DE LA AGRICULTURA CAPITALISTA

La tercera gran tendencia en la reestructuración de la agricultura por el capital a lo largo del siglo pasado es su expansión mundial. En todo el mundo, y especialmente en el sur global, las formas tradicionales de subsistencia han sido sustituidas por la producción industrializada para el mercado. Enormes cantidades de personas que hasta la fecha estaban al menos parcialmente protegidas del mercado ahora están expuestas a sus caprichos (Araghi, 2000; Benanav, 2015). La creación de la dependencia del mercado ha adoptado muchas formas, entre ellas «la promesa de mayores ingresos [...], la pulverización de las explotaciones debido al crecimiento demográfico o la expropiación por parte de los terratenientes» (Benanav, 2015, p. 111). Al igual que en la Inglaterra moderna temprana, la violencia ha desempeñado a menudo el papel más destacado, por ejemplo, en la forma de golpes militares contra los gobiernos que planeaban introducir reformas agrarias progresistas (Weis, 2007, p. 97s).

Uno de los motores más importantes de la proletarización de los campesinos en el sur global fue la llamada Revolución Verde de los años 50 y 60. Liderada por el gobierno estadounidense y las fundaciones americanas —Ford y Rockefeller—, esta «revolución» exportó el modelo agrícola industrial basado en cultivos de alto rendimiento, semillas híbridas, irrigación, fertilizantes sintéticos, pesticidas y maquinaria a países de América Latina, Asia y, en menor medida, África (H. M. Cleaver, 1972; Shiva, 1991; Weis, 2007, p. 106s; Kloppenburg, 2004, p. 157s).

Se hizo depender a los campesinos de insumos comerciales, y la producción se reorientó hacia la exportación de cultivos destinados al comercio y productos ganaderos (Araghi, 2000, p. 149). Los pequeños agricultores sin los recursos necesarios para llevar a cabo esta transición fueron aniquilados (Holt-Giménez, 2017, p. 48; Weis, 2007, p. 108). Así pues, la Revolución Verde dio lugar a una integración considerablemente más dura de los campesinos del sur global en el mercado mundial y, por tanto, también un aumento considerable del alcance del poder económico del capital.

Al considerar la dinámica del sector agrícola, siempre es importante tener en cuenta lo que comúnmente se denomina la *Ley de Engel*, es decir, el hecho de que las personas tienden a gastar una parte menor de sus ingresos en alimentos a medida que aquellos aumentan —o, en otras palabras, que existe una baja elasticidad de la demanda de productos agrícolas (Benanav, 2015, p. 141s)—. Combinado con los inmensos aumentos de la productividad provocados por la industrialización mundial de la agricultura, esto llevó a una tendencia persistente de caída de los precios de los productos agrícolas a lo largo del siglo XX (Benanav, 2015, p. 140s).

Esto aumentó las presiones competitivas entre agricultores, quienes ya habían sido enmarañados en «redes complejas y cada vez más desespacializadas» (Weis, 2007, p. 162). Como afirma Benanav (2015, p. 173), «el mecanismo de los precios, ese mamotreto del modo de producción capitalista, se abrió camino a golpes a través del sector agrícola, independientemente del régimen político vigente». Muchos países del sur global se vieron obligados a contraer enormes deudas, lo que —junto con el Shock Volcker de 1979— preparó la escena para los Programas de Ajuste Estructural (PAE) de los años 80, mediante los cuales se reforzó aún más el control del capital sobre el sistema alimentario mundial.[163] Bajo la dirección del FMI y el Banco Mundial, «un paquete similar de reformas», como explica Weis (2007, p. 118), «se impuso a cada nación deudora, que generalmente incluía: liberalización del comercio y la inversión, promoción de las exportaciones, devaluación de la moneda, austeridad fiscal, desregulación de los precios y los salarios, privatización de servicios y empresas estatales y la garantía de los derechos de propiedad privada». Los PAE aceleraron tendencias que ya estaban en marcha, en parte como resultado de la Revolución Verde (Benanav, 2015, p. 171s). Alrededor de la misma época, la revolución de la logística —que examinaré en el próximo capítulo— contribuyó en gran medida a crear las condiciones para la competencia mundial en la agricultura.

«Ahora la comida también es logística», señala Jasper Bernes (2018, p. 348): «Bajo el poder de coordinación del sistema de supermercados, los alimentos viajan más lejos que antes. Pero incluso cuando el origen y el destino están a poca distancia, la logística de los insumos agrícolas —desde las semillas hasta los fertilizantes y la maquinaria— es compleja y depende igualmente de largas cadenas de suministro para su producción». La globalización de la agricultura industrial se institucionalizó con la creación de la Organización Mundial del Comercio en 1995 y la entrada en

vigor del Acuerdo sobre la Agricultura, cuyo objetivo es, en palabras de Weis (2007, p. 129), «afianzar y ampliar los derechos del capital transnacional» (véase McMichael, 2000; Weis, 2007, capítulo 4; Murphy, 2009). En mi recorrido por la subsunción real de la agricultura me he centrado en aspectos que tienen mayor relevancia en tanto ejemplos de cómo funciona el poder económico del capital. No obstante, también hay que señalar que este desarrollo ha provocado una inmensa destrucción ecológica en forma de contaminación, reducción de la biodiversidad, erosión del suelo, consecuencias imprevistas de las modificaciones genéticas y enormes aumentos de las emisiones de gases de efecto invernadero procedentes de la maquinaria que funciona con gasolina, del transporte, de los fertilizantes sintéticos y de la carnetización de las dietas.[164] Otra consecuencia importante de las tendencias agrícolas del siglo pasado es los desplazamientos masivos y globales de las poblaciones rurales, gran parte de los cuales han resultado en el desempleo o subempleo de trabajadores informales en los cada vez más amplios suburbios urbanos del sur global (Benanav, 2015, capítulo 3) —tema al que volveré en el capítulo 13, aunque a un mayor nivel de abstracción—.

Para entender cómo las tendencias descritas en las páginas anteriores afectan al poder del capital, es importante tener en cuenta que la agricultura tiene un estatus único en todas las formas de sociedad. Independientemente del pequeño porcentaje del PIB que represente o de la pequeña parte del trabajo social total que requiera, la agricultura sigue siendo el sector en el que se producen las necesidades más básicas de la vida. Posee una importancia cualitativa derivada del hecho de que «los seres humanos deben estar en disposición de vivir para poder “hacer historia”», como dicen Marx y Engels (5: 41). La abolición de la agricultura exigiría el exterminio de algo así como el 90% de la población mundial, por lo que parece seguro decir que se ha convertido, y especialmente la producción agrícola, en una parte necesaria del metabolismo de las sociedades humanas y la naturaleza (Mazoyer & Roudart, 2006, p. 19). Cuando el capital se apodera de la agricultura y la somete a una subsunción real, refuerza significativamente su control sobre la reproducción social. La lógica del capital existió durante miles de años hasta que consiguió sumergirse en los cultivos, los animales y el suelo. Como subraya Wood, no fue hasta que el mercado consiguió penetrar en la producción de alimentos cuando nació el capitalismo propiamente dicho (2002, p. 97). A pesar de los orígenes agrarios del capitalismo, la producción agrícola se resistió a la subsunción real durante siglos. Aunque el capital registró muchas victorias en su lucha contra la naturaleza en la *industria* de los siglos XVIII y XIX, la autonomía de las plantas, los animales, el suelo, el clima y la meteorología fue difícil de quebrar.

Una vez que la subsunción real se puso en marcha, empero, su ritmo y sus resultados han sido alucinantes. El capital ha remodelado la producción agrícola en todos los estratos, desde la estructura biofísica de las semillas hasta los tratados internacionales que garantizan el reinado desinhibido de los agronegocios. La manipulación biotecnológica ha inscrito la forma de la mercancía en la materia prima de la producción, y en todo el mundo los agricultores han sido lanzados a un mercado mundial sostenido por cadenas de suministro planetarias, flujos financieros e instituciones internacionales. El sistema violento del colonialismo ha sido sustituido por la subyugación del sur global a las ETN mediante la compulsión muda de los mercados globales. «La agricultura, tal y como la conocemos ahora, está saturada de relaciones de mercado», como escribe Bernes (2018, p. 355). Recordemos lo que Marx identificó como el punto clave de la subsunción formal y

real y el poder: la subsunción formal «puede disolverse fácilmente» (30: 279). No ocurre lo mismo con la subsunción real. Hace cien años habría sido mucho más fácil pasar de la producción agrícola capitalista a la no capitalista —y, por esta razón, la subsunción real de la naturaleza y el trabajo en la agricultura representa una base increíblemente importante del poder del capital en nuestro tiempo—.

12. Poder logístico

El capital es expansivo por definición. Las determinaciones inmanentes del capital, así como su impulso expansivo, son, como aprendimos en el capítulo nueve, impuestas a los capitales individuales por su relación competitiva entre sí. La competencia obliga a los capitales a buscar nuevas salidas para sus mercancías y, por tanto, también a esforzarse «más allá de toda barrera espacial» (G: 524). O, como famosamente expresaron Marx y Engels en el *Manifiesto*: «Impulsada por la necesidad de mercados siempre nuevos, la burguesía invade el mundo entero» (6: 487).

Sin embargo, la tendencia del capital a derribar las barreras espaciales no es solo una cuestión de encontrar nuevas salidas para las mercancías. También es una forma de frenar el poder proletario: la creciente movilidad del capital equivale a una fusión de los mercados de trabajo, lo que aumenta la competencia entre los trabajadores y, por consiguiente, facilita su disciplina. «Todas las mejoras en los medios de comunicación», explica Marx, «facilitan la competencia entre los trabajadores de diferentes localidades» (6: 423). Además, la capacidad de reubicar la producción y, por consiguiente, los puestos de trabajo, también ejerce presión sobre el Estado: para evitar el desempleo, la pérdida de ingresos fiscales y el aumento del gasto público, los Estados se ven obligados a garantizar un entorno favorable a las empresas. En resumen: la *movilidad es poder* y los medios de transporte y comunicación son *armas* (C1: 579).

El capital siempre está huyendo; no solo de los trabajadores desobedientes, de los gobiernos desobedientes y de la naturaleza desobediente, sino también de sí mismo, es decir, de su tendencia a la sobreproducción, que actúa como un poderoso impulso hacia la expansión de los mercados. No obstante, debemos tener cuidado de evitar la afirmación de que el mundo ideal del capital es un espacio sin fricciones y de movilidad absoluta. La inmovilidad relativa de la *fuerza de trabajo* es a menudo ventajosa para el capital, ya que es más fácil mantener bajos los salarios si los desempleados no pueden emigrar.

Pero en el caso de la producción espacialmente fija, una mano de obra muy móvil será a menudo beneficiosa para el capital, especialmente si la demanda de mano de obra varía con las estaciones. Para ciertas formas de producción agrícola —por ejemplo, la fruticultura—, la mano de obra ideal es, por tanto, un excedente de población migrante que flota libremente. En suma, «las tensiones y ambivalencias por parte del capital» generan, como dice Harvey (2006, p. 384), «influencias compensatorias sobre la movilidad geográfica de la fuerza de trabajo, en dependencia de la voluntad de los propios trabajadores». Así, mientras la lógica del capital exige que *el dinero y las mercancías* circulen libremente, a veces requiere que se limite el movimiento de la *fuerza de trabajo*.

El capital es un movimiento en el que el valor adopta alternativamente la forma de dinero y de mercancía. En los últimos años, se ha dedicado una gran cantidad de literatura al estudio de cómo la movilidad global del dinero ha dado forma a la época neoliberal. Combinado con las nuevas tecnologías de la información, la desregulación financiera y el crédito fácil, el agotamiento del auge de la posguerra

condujo a una financiarización de la economía mundial, que ahora está dominada por un sector financiero en constante crecimiento en el que se negocian incesantemente enormes cantidades de oscuros instrumentos financieros mediante algoritmos. La literatura al respecto ha desvelado muchos aspectos importantes del capitalismo contemporáneo, como la invasión de las finanzas en la vida cotidiana por medio del crédito al consumo, las hipotecas y la deuda estudiantil. Pero también ha contribuido a difundir la idea popular de que el capitalismo contemporáneo ha desaparecido en un éter inmaterial de símbolos, información, signos y algoritmos. Lo que a menudo se pierde en los debates sobre la financiarización es la aceleración de la circulación de mercancías físicas que ha tenido lugar junto con la aceleración de la circulación del dinero (Danyluk, 2018, p. 632). La financiarización neoliberal es, por supuesto, un rasgo muy significativo del capitalismo contemporáneo, pero es solo un aspecto del mismo. Otro aspecto igualmente importante es la llamada revolución logística, que comenzó aproximadamente al mismo tiempo que la ola de financiarización, como la «contrapartida oculta» de esta última (Bernes, 2013, p. 182s).

MARX SOBRE LA LOGÍSTICA

Sin embargo, antes de examinar la revolución logística, primero quiero echar un breve vistazo a las ideas de Marx sobre lo que hoy se conoce como logística. Lo primero que hay que notar es que, desde muy temprano en sus escritos, Marx estaba muy atento a la naturaleza global del capitalismo y su conexión con el colonialismo y el comercio mundial (véase, por ejemplo, 5: 69s; I.5: 81s; 6: 485s; C1: 918s). Marx también estuvo muy atento a los desarrollos en el transporte y la comunicación, lo que no es sorprendente, dado que vivió en una época en la que «la tendencia necesaria del capital a esforzarse por igualar el tiempo de circulación a 0» se expresó en la difusión de los ferrocarriles, los barcos de vapor y los telégrafos (G: 629; véase también C2: 326s; 32: 419s; C1: 506s).

El transporte ocupa una posición peculiar en la estructura sistemática de la crítica de Marx a la economía política. En los diversos borradores de su proyecto inacabado, Marx se ocupa sobre todo del transporte en las secciones dedicadas a la *circulación* del capital. Al mismo tiempo, empero, subraya sistemáticamente que el transporte forma parte del *proceso de producción* (G: 534; 33: 38; 34: 145; II.4.1: 203; C2: 135). La razón de esto es que la *localización* de una mercancía es una parte de su valor de uso: un producto no es realmente una mercancía hasta que no está disponible en el mercado (G: 534, 635, 672; 32: 421). Por esta razón, Marx sostiene que el proceso de producción abarca todo lo que hoy se denomina cadena de suministro, incluidos el almacenamiento, la distribución y la venta al por menor (33: 41).

El transporte es, pues, «la continuación de un proceso de producción *dentro* del proceso de circulación y *para* el proceso de circulación» (C2: 229). Esto tiene lugar en el *tiempo* y en el *espacio*. No obstante, una de las paticularidades del capitalismo es que reduce la espacialidad a «un momento meramente *temporal*» (II.4.1: 203).

El espacio se reduce al tiempo en el sentido de que la distancia solo importa para el capital porque lleva tiempo atravesarla, razón por la cual Marx señala que «[l]a propia determinación espacial aparece aquí como una *determinación temporal* [*Zeitbestimmung*]» (II.4.1: 203). La tendencia del capital a reducir el tiempo de rotación toma, por tanto, la forma de una «aniquilación del espacio a través del

tiempo» (G: 524). Nótese que no se trata solo de una cuestión de *velocidad*, sino también de una cierta *regularidad* del tiempo. El capital necesita del transporte tanto que sea rápido como regular, fiable y programado.

La atención de Marx a la forma en que el impulso expansivo del capital actúa como una poderosa presión para desarrollar nuevos y mejores medios de transporte y comunicación es un útil recordatorio de que fenómenos recientes como la contenedorización, el intermodalismo y la producción *just in time*[165] (JIT) no son más que encarnaciones temporales de una dinámica tan antigua como el propio capitalismo. En *El Capital* Marx cita al propietario de una fábrica londinense para ilustrar las ramificaciones del ferrocarril y el telégrafo:

> La extensión del sistema ferroviario por todo el país ha tendido en gran medida a fomentar la entrega de pedidos con poca antelación. Los compradores vienen ahora de Glasgow, Manchester y Edimburgo una vez cada quince días, más o menos, a los almacenes mayoristas de la ciudad a los que abastecemos y hacen pequeños pedidos que requieren una ejecución inmediata, en lugar de comprar de las existencias, como solían hacer. Hace años siempre podíamos trabajar en las épocas de escasez para satisfacer la demanda de la temporada siguiente, pero ahora nadie puede decir de antemano qué se demandará entonces. (C1: 608)

Para que el capital sea móvil, necesita una *infraestructura*: carreteras, canales, ferrocarriles, puertos, aeropuertos, etc. Tales proyectos requieren grandes inversiones en capital hundido y suelen ser demasiado arriesgados o poco rentables para resultar atractivos para los capitales individuales. Las infraestructuras forman parte de lo que Marx llamó las condiciones *generales* de producción, en contraste con las condiciones de capitales *particulares* o fracciones de capital. El capital tiene que trasladar esas cargas «a los hombros del Estado», ya que este es la única institución que posee «el privilegio y la voluntad de forzar la totalidad» (G: 531).[166] Un ejemplo temprano de esto es la construcción de sistemas de canales en los EE.UU. en las décadas de 1820 y 1830, donde los nuevos barcos de vapor y el crecimiento del comercio requerían inversiones demasiado costosas y arriesgadas para que las emprendieran los capitales individuales (Chandler, 2002, p. 33s).

En resumen, hay tres características destacables del análisis de Marx sobre la logística. En primer lugar, localiza la fuente del impulso para mejorar la tecnología del transporte y la comunicación en las relaciones de producción capitalistas. En segundo lugar, arroja luz sobre la relación entre el capital y el Estado al señalar que el capital depende de determinadas condiciones de producción que los capitales individuales no pueden garantizar. En tercer lugar, rompe con la visión de la logística como una simple cuestión de reducción de costes; es decir, considera la logística como un *arma*, un mecanismo de dominación.

LA REVOLUCIÓN LOGÍSTICA

Basta con echar un breve vistazo a la historia del capitalismo para ver su relación inicial con la aniquilación del espacio a través del tiempo. Al principio la producción capitalista se basaba en la tecnología del transporte desarrollada en los modos de producción precapitalistas. Sin las mejoras en el diseño de los barcos logradas en los siglos XV y XVI, por ejemplo, la colonización occidental habría sido difícil, cuando no imposible. Durante el siglo XVIII, los fletes marítimos disminuyeron

drásticamente debido a los cambios tecnológicos y organizativos (Harley, 1988; North, 1958).

El siglo XIX fue testigo de la aparición de medios de transporte y comunicación «sin precedentes en cuanto a regularidad, capacidad de transportar grandes cantidades de mercancías y personas y, sobre todo, velocidad: el ferrocarril, el barco de vapor, el telégrafo» (Hobsbawm, 2004, p. 68). Las aperturas del Canal de Suez en 1869 y del Canal de Panamá en 1914 contribuyeron significativamente a la erradicación de las barreras espaciales al comercio mundial. La invención y difusión del motor de combustión interna condujo a la proliferación del transporte por camión, que se convirtió en un serio competidor del ferrocarril a partir de la década de 1920 (Bonacich & Wilson, 2008, p. 96s; Levinson, 2016, p. 205).

A pesar de todos estos importantes avances, a mediados del siglo XX aún quedaba mucho por mejorar en el sector del transporte. El campo de la logística empresarial empezó a surgir lentamente en EE.UU. durante los 50 y 60, pero el incentivo para reducir sistemáticamente los costes y aumentar la productividad en el transporte se vio frenado por las tasas de beneficios relativamente altas del boom de posguerra (W. B. Allen, 1997, p. 108; Cowen, 2014, capítulo 1). El transporte de mercancías por barco en la década de 1950 «seguía siendo un proyecto enormemente complicado», ya que el cargamento a granel tenía que ser cargado y descargado manualmente por cuadrillas de trabajadores portuarios sindicados (Levinson, 2016, p. 21).

La situación empezó a cambiar en los 70, cuando el auge de la posguerra llegó a su fin y las oleadas de descontento social se extendieron por los principales países capitalistas. La intensificación de la competencia, la militancia obrera y la caída de las tasas de beneficio proporcionaron a las empresas poderosos incentivos para buscar nuevas formas de disciplinar el trabajo y reducir costes, y uno de los resultados de este esfuerzo fue la llamada revolución logística. Pero, ¿qué es la logística? Como señala Charmaine Chua (2017, p. 169), «no está del todo claro cómo se debe definir el gigantesco monstruo que se ha dado en llamar “logística”». El término suele referirse a «la gestión de toda la cadena de suministro» (Bonacich & Wilson, 2008, p. 3), y en este sentido puede referirse a una rama distintiva de la industria —es decir, empresas especializadas en logística— o a un conjunto de actividades dentro de las empresas, o a ambas cosas. En su excelente ensayo sobre la logística contemporánea, Bernes (2013, p. 180) la describe como:

> el poder activo de coordinar y coreografiar, el poder de unir y dividir flujos; de acelerar y ralentizar; de cambiar el tipo de mercancía producida y su punto de origen y destino, y, por último, de recopilar y distribuir conocimientos sobre la producción, el movimiento y la venta de combustibles a medida que fluyen por la red.

Como se señala a menudo en la literatura crítica sobre este tema, la logística moderna tiene en parte su origen en el ejército, donde la coordinación del flujo de suministros al frente ha sido una preocupación al menos desde que los ejércitos se hicieron tan grandes que el saqueo tradicional de las poblaciones locales se convirtió en una estrategia inviable para el suministro de alimentos y otras necesidades (Creveld, 2004). La conexión histórica entre la logística militar y la comercial se expresa claramente en la que quizá sea la pieza tecnológica más importante de la logística moderna: el contenedor estándar. El desarrollo inicial de lo que acabó convirtiéndose en uno de los símbolos más destacados de la globalización comenzó en Estados Unidos a mediados de la década de 1950, pero no fue hasta que los

militares estadounidenses decidieron utilizarlo para depurar el caos logístico de la guerra de Vietnam cuando comenzó a acelerarse la contenedorización del comercio mundial. Reestructurar el sistema mundial de transporte para adaptarlo al contenedor fue una tarea ingente que requirió enormes inversiones en puertos y buques, la desregulación del sector del transporte y la normalización de los diseños de los contenedores. Sin embargo, una vez establecida esta infraestructura, se preparó el terreno para una revolución del transporte. La subida de los precios del petróleo a lo largo de la década de 1970 impidió que el contenedor desplegara todo su potencial, pero a partir de finales de la década «el coste real del transporte internacional de mercancías empezó a descender rápidamente» (Levinson, 2016, p. 341). Esta tendencia continuó acelerándose en la década posterior, cuando la desregulación de la industria del transporte estadounidense dio lugar al llamado transporte «intermodal», es decir, transferencias directas de contenedores entre barcos, camiones y trenes, permitiendo «el movimiento de puerta a puerta de la carga en un único conocimiento de embarque» (Bonacich & Wilson, 2008, p. 53; Levinson, 2016, p. 351; Cowen, 2014, p. 41s).

La revolución logística ha cambiado profundamente el panorama de la producción mundial. En la actualidad, más del 80% del volumen y más del 70% del valor del comercio mundial se transporta por barco (UNCTAD, 2017, p. x). Cada día fluyen enormes cantidades de mercancías a través de megapuertos cada vez más automatizados; en 2017, la asombrosa cifra de 40.230.000 TEU[167] manejada por el puerto más activo del mundo: el puerto de Shanghái (UNCTAD, 2018, p. 73).

En 1973, cuando la contenedorización ya estaba muy avanzada, los portacontenedores estadounidenses, asiáticos y europeos transportaron 4 millones de TEU. Diez años más tarde, en 1983, esta cifra se había triplicado hasta alcanzar los 12 millones (Cowen, 2014, p. 57). En 2017 el número total de TEU que fluyeron por los puertos del mundo alcanzó la asombrosa cifra de 709 millones (UNCTAD, 2018, p. 71).

A pesar del exceso de capacidad crónico, las navieras siguen construyendo buques cada vez más grandes para hacer frente a la intensa competencia del sector. Levinson (2016, p. 388) señala que, en 2005, un buque con una capacidad de 8.000 TEU se «consideraba inusualmente grande». Doce años después, en 2017, los buques más grandes alcanzaron una capacidad de 21.413 TEU. Estos buques se descargan en enormes puertos de aguas profundas donde los estibadores han sido sustituidos por vehículos automatizados y grúas que apilan contenedores equipados con códigos ISO únicos (Levinson, 2016, p. 372s). Estos puertos, muchos de los cuales están parcial o totalmente privatizados, compiten por los buques y «se comportan más o menos como empresas privadas con ánimo de lucro» (Bonacich y Wilson, 2008, p. 55).

Como consecuencia de estas tendencias, los sindicatos de trabajadores portuarios, históricamente bastante radicales y combativos, se han visto seriamente debilitados. Edna Bonacich y Jake B. Wilson (2008, p. 15) resumen así el impacto de la revolución logística en los trabajadores: «aumento de la contingencia, debilitamiento de los sindicatos, racialización y reducción de las normas laborales» (véase también Cowen, 2014, p. 41s; Reifer, 2004). Esto es cierto no solo para los estibadores, sino también para los trabajadores de las industrias ferroviaria y del transporte por carretera. No obstante, la verdadera importancia de la revolución logística no radica en su impacto en la industria del transporte marítimo considerada de forma aislada, sino en sus efectos en toda la estructura de la economía mundial (Levinson, 2016, p.

330). La contenedorización y el intermodalismo fueron, junto con la informatización, una condición previa básica para el surgimiento y la difusión de la producción JIT: un transporte barato, rápido y preciso permitió a los fabricantes abandonar la estructura tradicional de empresa integrada verticalmente con grandes inventarios de materias primas y productos acabados —«producción *just in case*», como la denomina Tony Smith (2000)— para centrarse en sus operaciones principales en una red de producción integrada horizontalmente (Bernes, 2013, p. 78; Bonacich & Wilson, 2008, p. 4; Levinson, 2016, p. 356s).

La afirmación de Marx de que el transporte debe considerarse parte del proceso de producción nunca ha sido tan relevante como hoy en día, donde los productos intermedios constituyen la mayor parte de los bienes comercializados internacionalmente. Las mercancías, como dice Deborah Cowen (2014, p. 2), «se fabrican a través del espacio logístico y no en un único lugar». Este flujo constante de mercancías ha reducido los niveles de inventario, y los almacenes y la distribución restantes sustituyen gradualmente a los trabajadores por robots que manipulan mercancías paletizadas con códigos de barras y etiquetas RFID (Bonacich y Wilson, 2008, p. 123s; Levinson, 2016, p. 358). La cadena de suministro moderna también ha dado lugar a un traspaso de poder de los productores a los grandes minoristas, que recopilan datos sistemáticamente con el fin de vigilar de cerca a los clientes y controlar toda la cadena de suministro (Bonacich & Wilson, 2008, p. 6s).[168]

LA LOGÍSTICA COMO VIOLENCIA

En los últimos años, un creciente corpus de literatura crítica ha hecho hincapié en la íntima conexión entre la logística y el poder (Chua et al., 2018, p. 621). Cada vez está más claro que la logística es «el corazón invisible de la nueva geografía del poder en la economía global», en palabras de Thomas Reifer (2004, p. 18). Sin embargo, gran parte de esta literatura se ve perjudicada por una serie de debilidades relacionadas con su enfoque, así como con su marco teórico.

Muchos estudios se centran más o menos exclusivamente en el impacto de la revolución logística *dentro* del propio sector logístico, es decir, cómo ha socavado el poder de los trabajadores empleados en este sector o cómo ha provocado un desplazamiento de poder de los productores a los minoristas.[169] Sin duda, esta es una parte importante de la historia, pero si queremos comprender el verdadero alcance del impacto de la revolución logística en el equilibrio de fuerzas a un nivel más general, también tenemos que tener en cuenta sus efectos *fuera* del propio sector.

Algunos de estos estudios se centran más específicamente en la creciente dependencia del capital de los trabajadores racializados y de las mujeres con salarios bajos en este sector.[170] Anna Tsing (2009, p. 171) sostiene que el «capitalismo de la cadena de suministro» se basa en «nichos socioeconómicos» que se «reproducen en actuaciones de identidad cultural». Esto la lleva a reeditar una vieja crítica del marxismo adscrito a la teoría poscolonial, a saber, que los trabajadores en el capitalismo contemporáneo de la cadena de suministro son incapaces de «negociar el salario de la manera imaginada en gran parte de la economía marxista y neoclásica: es decir, como “trabajo” abstracto, sin los obstáculos de estos factores “culturales”» (Tsing, 2009, p. 158). Como ha demostrado Chibber, esto es simplemente una lectura errónea del análisis de Marx. El concepto de trabajo abstracto no tiene nada que ver con la identidad cultural de los trabajadores, y las afirmaciones de Marx sobre el impulso universalizador del capital no implican en modo alguno la afirmación de que el capital tiende a erradicar las diferencias culturales (Chibber, 2013, capítulo 6). De hecho, como vimos en el capítulo siete, el análisis del capital de Marx demuestra por qué siempre es ventajoso para el capital reproducir y utilizar las identidades y jerarquías culturales. También demuestra que esta producción de la diferencia —que Tsing percibe erróneamente como un ejemplo de la irrelevancia del análisis marxiano del capitalismo— no es específica del sector logístico. En otras palabras, el análisis de la reproducción de las identidades culturales entre los trabajadores del sector logístico nos dice algo sobre la lógica del capital como tal, pero no dice nada sobre *la logística* específico.

Como ya se ha mencionado, muchos estudiosos críticos de la revolución logística hacen énfasis en la proximidad entre la logística militar y la comercial (Reifer, 2004; B. Neilson, 2012; Cowen, 2014). Interpretan los orígenes militares de la logística moderna como un indicio de la «precariedad de la distinción entre lo “civil” y lo “militar”», «la militarización de la sociedad», la «intersección entre el poder militar y el poder corporativo de EE.UU.» o «la íntima relación entre la violencia estatal y el comercio en la era moderna» (Cowen, 2014, p. 4; B. Neilson, 2012, p. 323; Reifer, 2004, p. 25; Chua et al., 2018, p. 620). Aunque tales afirmaciones parecen estar motivadas por un impulso bienintencionado —a saber, debilitar la idea del comercio internacional como una ejecución pacífica de transacciones de mercado voluntarias

—, se basan en supuestos cuestionables y oscurecen inadvertidamente la naturaleza del poder ejecutado por medio de la logística.

Estos problemas pueden resumirse en tres puntos. Primero: si bien es cierto que la logística empresarial no surgió como concepto y campo independiente hasta después de la Segunda Guerra Mundial, el esfuerzo sistemático por mejorar el transporte y garantizar una gestión eficaz de las cadenas de suministro ha formado parte del capitalismo desde el principio. La preocupación por los orígenes marciales de la logística lleva a algunos académicos a transmitir la impresión de que el capitalismo no tiene antecedentes de haber revolucionado los medios de transporte antes de la década de 1950, cuando la logística migró del mundo militar al empresarial (por ejemplo, Chua et al., 2018; Cowen, 2014).

Segundo: el *origen* de una tecnología no nos dice necesariamente nada sobre su función y sus efectos cuando se traslada de un contexto social a otro. Tomemos el dinero como ejemplo: existió durante miles de años antes de que surgiera el capitalismo, pero una vez que esto ocurrió, el papel social del dinero cambió fundamentalmente. Sostener que la adopción comercial de una tecnología de origen militar indica una militarización de la sociedad es suscribir una concepción esencialista de la tecnología en la que el origen siempre determina la función y el efecto, independientemente del contexto social.

Tercero: como volveré más adelante, la logística debe entenderse como parte del *poder económico* del capital. El poder militar es quizás *la* forma paradigmática del poder *violento y coercitivo* del Estado. La tentación de entender la logística del capital a través de la lente de la guerra oscurece la diferencia entre la lógica violenta del poder militar y la coacción muda del capital.

LA LOGÍSTICA COMO BIOPOLÍTICA

Otro problema de muchos de los enfoques críticos del poder de la logística es la incapacidad generalizada para identificar la fuerza motriz de la revolución logística, es decir, para *explicar* por qué tuvo —y sigue teniendo— lugar (Danyluk, 2018, p. 631). Todo el mundo está más o menos de acuerdo en que tiene algo que ver con el «capitalismo», «el mercado» o «los intereses comerciales», pero estos términos rara vez se explican o definen. Esto parece deberse en parte a los marcos teóricos a través de los cuales se intenta descifrar el fenómeno de la logística. Un marco popular es la noción de biopolítica de Foucault. Brett Neilson y Ned Rossiter (2010) afirman que la logística es una «tecnología biopolítica fundamental para gestionar el movimiento de mano de obra y mercancías». Niccolò Cuppini, Mattia Frapporti y Maurilio Pirone (2015, p. 122) sostienen igualmente que la logística es «un complejo aparato biopolítico [...], un *dispositivo* que produce subjetividad». Sin embargo, nunca explican realmente por qué, ni qué significa.

Como vimos en el capítulo seis, la biopolítica es un concepto que pretende captar el modo en que el Estado moderno asume la tarea de gestionar el cuerpo biológico de la población. No está inmediatamente claro qué tiene que ver esto con la logística capitalista, que se ocupa de las *mercancías* más que de las *personas* y está controlada por el *capital* más que por *el Estado*. Se podría argumentar que, en la medida en que la reproducción social ha pasado a depender de las cadenas de suministro mundiales, la logística «no solo se ocupa de hacer circular *cosas*, sino de mantener la vida»

(Cowen, 2014, p. 3). Esto es cierto, pero no nos dice nada específicamente sobre la logística; al contrario, podría decirse lo mismo de prácticamente todos los aspectos de la economía capitalista. Si tomamos esto como prueba de la naturaleza «biopolítica» de la logística, nos encontramos con un concepto de biopolítica muy amplio y pobre. Otra forma de apoyar la interpretación de la logística como biopolítica podría ser centrarse en la tensión entre el flujo de mercancías y el flujo de personas. Craig Martin (2012, p. 359) señala que las cadenas mundiales de suministro pretenden «*restringir* la circulación de flujos no sancionados [...] al tiempo que *facilitan* la circulación de flujos sancionados». La misma tecnología que garantiza el flujo continuo de cosas también supone una amenaza para los regímenes fronterizos, ya que puede ser explotada por aquellos a los que el capital y el Estado quieren mantener inmóviles. Así pues, la revolución logística ha obligado a los Estados a desarrollar nuevas formas de controlar el flujo de personas a través de las fronteras (Cowen, 2014, capítulos 2 y 4). El control de la migración es, sin duda, una de las tareas biopolíticas características del Estado moderno, así que ¿quizás esto proporcione una base para la afirmación sobre el vínculo entre logística y biopolítica (Foucault, 1998, p. 140; Cowen, 2014, pp. 196-231)? Yo creo que no. Aunque parece razonable concluir que la logística moderna ha llevado a una *intensificación* del control biopolítico de la migración, esto no merece la conclusión de que la logística sea *en sí misma* un aparato biopolítico. La logística no surgió como método de control estatal de la población; la necesidad de mejorar los medios de control de la migración es un *subproducto* de la revolución logística.

Algunos académicos han intentado introducir ciertas categorías marxistas en la mezcla foucaultiana y, por desgracia, los resultados no han sido impresionantes. Brett Neilson sostiene que la logística desempeña un «papel fundamental» en la «negociación» de la «distinción entre trabajo abstracto y trabajo vivo», una distinción que atribuye a Marx (B. Neilson, 2012, p. 330s; B. Neilson & Rossiter, 2010). En su opinión, la logística tiende a «eliminar la brecha entre trabajo vivo y trabajo abstracto» (B. Neilson, 2012, p. 336). Esto no tiene ningún sentido: para Marx, el trabajo abstracto *es* trabajo vivo. La contrapartida del trabajo vivo es el trabajo *muerto*, que se refiere a los productos del trabajo, especialmente los empleados como *instrumentos*, tales como máquinas y herramientas. En el capitalismo, el trabajo *vivo* tiene una doble naturaleza: es simultáneamente trabajo *concreto* que produce *valores de uso* y trabajo *abstracto* que produce *valor*. El trabajo *abstracto* es, por ende, *un aspecto* del trabajo *vivo* en el capitalismo.

Otro intento erróneo de aplicar las categorías marxistas a la logística se encuentra en el estudio de Cuppini, Frapporti y Pirone sobre las luchas en el valle del Po en Italia. No solo confunden una cita de Marx con una cita de Roman Rosdolsky y malinterpretan la distinción entre plusvalor y beneficio, sino que también llegan a la desconcertante y bastante vaga afirmación de que, en el intento del capital de reducir el tiempo de rotación, históricamente «ha trabajado para reducir principalmente el tiempo de circulación, mejorando las comunicaciones con el desarrollo de sistemas de crédito, etc.», en lugar de reducir el tiempo de producción (Cuppini et al., 2015, p. 123). Los autores no parecen darse cuenta de lo controvertida que es su afirmación y no ofrecen pruebas históricas de ello. En todo caso, lo contrario —que el capital ha tendido históricamente a centrarse en la reducción del tiempo de producción mediante el aumento de la productividad del trabajo— estaría más cerca de la verdad. Además, atribuyen a Neilson la idea de que «la logística se ha convertido gradualmente en una parte integral de los procesos de

producción», sin darse cuenta de que esto no hace sino repetir el argumento más básico de Marx sobre el transporte: que es una parte del proceso de producción.

LA LOGÍSTICA COMO COMPULSIÓN MUDA

Esto no quiere decir que no haya nada valioso en la literatura crítica sobre logística. Al contrario, muchos de los estudios que he citado —especialmente los trabajos de Cowen (2014) y Bonacich y Wilson (2008)— ofrecen ideas muy importantes, a pesar de los defectos que acabo de describir. Además de esto, destacan dos estudios críticos de la revolución logística: los de Jasper Bernes (2013) y Martin Danyluk (2018). Ambos identifican la lógica del capital —y no una lógica marcial o biopolítica— como el motor de la revolución logística. Esto les permite *explicar* por qué hay un impulso sistemático para revolucionar los medios de transporte y comunicación en el modo de producción capitalista, amén de evitar describir este impulso como algo que surgió solo después de la Segunda Guerra Mundial. Bernes y Danyluk también son capaces de explicar por qué la revolución logística se produjo cuando se produjo: la crisis económica resultante del agotamiento del boom de posguerra, junto con el aumento de la militancia obrera, hizo necesario que el capital lanzara un asalto contra el trabajo orquestando lo que Harvey llama un «arreglo espacial» (Danyluk, 2018, p. 640s; Harvey, 2006, p. 431s; véase también Silver, 2003). Ambos también subrayan que la logística no es solo una cuestión de reducir costes, sino también de asegurar la dominación de los trabajadores, tanto de los empleados en el sector logístico como del *resto* de sectores. Como señala Bernes (2013, p. 186), «las cadenas de suministro sofisticadas y permutables hacen posible que el capital busque los salarios más bajos en cualquier parte del mundo y que los proletarios se enfrenten entre sí. La logística fue, por tanto, una de las armas clave en una ofensiva global contra el trabajo que duró décadas».

Lo que quiero añadir a esto es una interpretación de la revolución logística a la luz de la teoría del poder económico del capital desarrollada en los capítulos anteriores. Esto nos permite especificar *qué tipo* de poder está en juego aquí. Lo que la revolución logística ha permitido al capital es reforzar su dominio sobre la sociedad sin recurrir a la violencia directa ni a la ideología. Como he subrayado varias veces, mi afirmación no es que el capital dependa *exclusivamente* de la compulsión muda de las relaciones económicas, ni que alguna vez pudiera hacerlo.

Esto también se aplica a la logística. Los proyectos de infraestructura, por ejemplo, han implicado a menudo el despojo violento de quienes viven donde alguien quiere construir un aeropuerto o una autopista. Aumentar la movilidad también permite al capital deslocalizar la producción a países donde la represión violenta de la militancia obrera es más común. No obstante, una vez establecidos los sistemas infraestructurales y logísticos, estos permiten al capital sustituir la violencia y la ideología por el poder económico, es decir, le permiten reestructurar las condiciones materiales de la reproducción social de una manera que refuerza su control sobre la sociedad en su conjunto.

Esta reestructuración tiene al menos tres dimensiones. Primera: el poder del capital sobre los *trabajadores* se ve reforzado por el aumento de la capacidad para deslocalizar la producción o cambiar de subcontratistas. Este poder no se basa en la capacidad de los capitalistas para emplear la violencia física; tampoco es un caso de poder ideológico. Se basa más bien en la capacidad de deslocalizar la producción y, por tanto, de despedir a los trabajadores, es decir, de romper el frágil vínculo entre la vida proletaria y sus condiciones. El capitalismo se basa en la inserción de la

lógica de la valorización en la brecha entre la vida y sus condiciones, y lo que hace la flexibilidad espacial otorgada al capital por las cadenas de suministro globales es mejorar la capacidad del capital para dominar este vínculo vital.

Segunda: la creciente flexibilidad espacial fusiona y amplía los mercados, intensificando así la competencia entre capitales y entre trabajadores. La logística actúa así como un intensificador de la forma de dominación que surge de las relaciones horizontales de producción. Lo que esto nos dice es que la revolución logística no solo ha aumentado el poder de *los capitalistas sobre los trabajadores*, sino que también ha reforzado el poder *del capital sobre todos*.

Tercera: al reestructurar la división internacional del trabajo, el capital profundiza en el nivel trascendental de la reproducción social. En el capítulo diez vimos cómo la subsunción real del trabajo implica una creciente división del trabajo en el ámbito laboral, con la consecuencia de que el capital complementa su apropiación de las condiciones *objetivas* del trabajo con la apropiación de las condiciones *sociales* del trabajo. Un proceso similar tiene lugar a nivel global y se ha acelerado significativamente con la revolución logística. Igual que el capital «se apodera de raíz de la fuerza de trabajo» (C1: 481) dentro del puesto de trabajo, del mismo modo se apodera de las economías locales, regionales o nacionales desde sus raíces y las somete al conocido proceso de fractura y reensamblaje: rompe los procesos y los sectores de producción en pedazos y esparce sus fragmentos por todo el mundo para reunirlos a través de cadenas de suministro planetarias. La consecuencia es que las condiciones necesarias para que la reproducción social tenga lugar a nivel local o regional pueden estar dispersas por todo el mundo, con los elementos para su mediación bajo el firme control del capital. La logística permite así al capital complementar su apropiación de las condiciones *objetivas y sociales* del trabajo con la apropiación de las condiciones *espaciales* o *geográficas*.

Esto equivale a una especie de subsunción real, aunque a nivel de la totalidad global y no a nivel del lugar de trabajo. Como señala Cowen (2014, p. 109), el «mapeo de procesos» utilizado en la gestión de la cadena de suministro «podría entenderse como un *estudio de movimiento reescalado* en aras de la eficiencia *transnacional*. Funciona a múltiples grados: desde la escala del cuerpo del trabajador hasta la del sistema intermodal, con el objetivo de calibrar la primera a la segunda». Y como sabemos, la subsunción real dificulta la disolución del dominio del capital. La creciente integración geográfica de las redes de producción dificulta enormemente la ruptura con el capitalismo, ya que aumenta la escala a la que tendría que producirse dicha transformación. Como señala Bernes (2013, p. 197), la revolución logística tiende a crear una situación en la que «cualquier intento de apoderarse de los medios de producción requeriría una incautación *inmediatamente global*».

Estos tres mecanismos de dominación, creados o intensificados por la revolución logística, se derivan de la capacidad del capital para reestructurar las condiciones materiales de la reproducción social, o, en otras palabras: forman parte del poder económico del capital. Todos ellos son simultáneamente un *resultado* de este poder y una de sus *fuentes*, lo que significa que presentan la misma estructura circular que los mecanismos de dominación examinados en los capítulos diez y once. *La logística y la infraestructura en la que se apoya son esencialmente métodos para tallar la lógica del capital en la corteza de la tierra.*

PUNTOS DE CONGESTIÓN

Aunque «donde va el capital, va el conflicto», como nos recuerda Beverly Silver (2003, p. 41). Como subrayan prácticamente todos los estudios críticos sobre el tema, la revolución logística no solo ha reforzado el poder del capital, sino que también lo ha hecho más *vulnerable*. En 2012, Barack Obama lanzó una «Estrategia Nacional para la Seguridad de la Cadena de Suministro Global», acompañada por lo que sonaba casi a una invitación: «A medida que la cadena de suministro global se vuelve más compleja y global en su alcance, está cada vez más en riesgo de interrupciones, incluyendo peligros naturales, accidentes e incidentes maliciosos. [...] hasta las interrupciones locales pueden escalar rápidamente» (La Casa Blanca, 2012).

En los últimos años se ha observado un aumento de las protestas que atacan directamente los «puntos de congestión» del capital, una tendencia que ha llevado a algunos académicos y activistas a proclamar que los bloqueos y el sabotaje son las tácticas paradigmáticas de la resistencia anticapitalista en el siglo XXI.[171] Entre los ejemplos más conocidos se encuentran el bloqueo del puerto de Oakland por parte del movimiento Occupy en 2011, la huelga del ILWU el Primero de Mayo de 2015 —también en el puerto de Oakland— en solidaridad con el Black Lives Matter, las huelgas en los almacenes de Amazon y las protestas del G20 en Hamburgo en 2017 bajo el lema «¡Suprimir la logística del capital!». Como demuestra la estrategia estadounidense para la seguridad de la cadena de suministro global, los gobiernos son muy conscientes de esto. En todo el mundo, puertos, camiones, carreteras, ferrocarriles, rutas marítimas, barcos, contenedores, trenes, centros de distribución y almacenes están controlados y protegidos por un aparato de seguridad cada vez más militarizado (Cowen, 2014, capítulos 2 y 4). ¿Invalida esto mi análisis de la logística como algo que aumenta el poder del capital? ¿Deberíamos pensar más bien en la dependencia del capital de las cadenas de suministro mundiales como un signo de su *debilidad*, es decir, como una esquina en la que la resistencia le ha obligado a replegarse? No. Si bien es cierto que cada cambio de estrategia por parte del capital da lugar a nuevas vulnerabilidades y que cada base de su poder es, por consiguiente, simultáneamente una base para la resistencia a este poder, también es cierto que la *vulnerabilidad* no es lo mismo que la *debilidad*; la vulnerabilidad es solo una debilidad *potencial*, y no hay nada que garantice la realización de este potencial.

Históricamente hay muchos ejemplos de trabajadores que se han aprovechado con éxito de estar situados en partes estratégicamente importantes de la economía, como los mineros del carbón o los ferroviarios (Mitchell, 2013; Silver, 2003). Hasta ahora, sin embargo, la revolución logística no ha producido una mejora general del poder proletario. Aunque en los últimos años ha habido ejemplos exitosos de proletarios que han conseguido aprovechar las vulnerabilidades creadas por las cadenas de suministro globales y la producción JIT, parece justo concluir que la era neoliberal ha potenciado en general el poder del capital a expensas del poder de las fuerzas anticapitalistas, y que la revolución logística ha sido un elemento estratégico central en la contraofensiva neoliberal. Una cuestión diferente, pero relacionada, es si las redes contemporáneas de infraestructuras y logística pueden o no «reutilizarse» o «reconfigurarse» para otros fines que no sean la acumulación de capital. Partiendo de una crítica a la «visión romántica del sabotaje comunitario» propuesta por el Comité Invisible, Alberto Toscano (2014) ha defendido la idea de que no existen razones a

priori para declarar las tecnologías logísticas «dialécticamente irrecuperables». Nick Srnicek y Alex Williams (2015, p. 150s) amplían esta idea y argumentan que «una red logística eficiente y global» será un ingrediente esencial en la creación de un postcapitalismo sostenible, flexible y altamente automatizado. En el otro extremo encontramos el insurreccionalismo romántico de el Comité Invisible, que deja poco margen para la «reapropiación de cualquier cosa que no surja orgánicamente de vínculos existenciales dentro de una célula revolucionaria» (2015, capítulos 3, 7; 2017, p. 84s).

Bernes (2013, p. 194) presenta un argumento matizado contra «la tesis de la reconfiguración» y nos recuerda que «el capital fijo del régimen de producción contemporáneo está diseñado para la extracción del máximo plusvalor; cada componente está diseñado para su inserción en *este* sistema global». En otras palabras, debemos recordar siempre que el *valor de uso* de algunas tecnologías puede corresponder a una necesidad que *solo* existe en una sociedad capitalista y, según Bernes, este es precisamente el caso de la logística del capital. Esto no significa que una sociedad poscapitalista no pueda utilizar partes de este sistema o algunas de las tecnologías implicadas (Bernes, 2013, p. 201). Sin embargo, considerado en su conjunto, se trata de «un sistema en el que las diferencias salariales extremas están integradas en la propia infraestructura. Sin esas diferencias, la mayoría de las cadenas de suministro serían inútiles e innecesarias» (Bernes, 2013, p. 194). Nótese que esta disputa se refiere a la tecnología *logística*, no a la tecnología *como tal*. Como subraya Toscano (2014), él y Bernes «coinciden ampliamente en que no hay una forma a priori de declarar simplemente que ciertas características de la producción y la circulación capitalistas permiten usos comunistas. La prueba es práctica y política». A pesar de su visión generalmente optimista sobre la tecnología, Srnicek y Williams (2015, p. 152) también sostienen que «[n]o hay una manera a priori de determinar los potenciales de una tecnología». Esto me lleva a la cuestión general de la relación entre las relaciones sociales y la tecnología, una cuestión con la que nos hemos encontrado varias veces a lo largo del capítulo anterior.

Una de las tareas importantes del análisis de la subsunción real del trabajo y la naturaleza es revelar la pobreza del determinismo de las fuerzas productivas. El desarrollo tecnológico está determinado por las relaciones sociales. Como dice Malm (2018b, p. 176) en referencia a la llegada del vapor: «La relación eligió la fuerza, no viceversa». La historia del capitalismo está llena de «caminos no elegidos», por usar la frase de David Noble (1984): coyunturas históricas en las que se abandonaron ciertas tecnologías no porque fueran menos productivas, sino porque eran incompatibles con las relaciones capitalistas de producción. En estos casos, las relaciones capitalistas de producción *obstaculizaron* el desarrollo de las fuerzas productivas; las tecnologías se dejaron atrás *a pesar* de ser más baratas, más productivas o más eficaces, o las tres cosas al mismo tiempo.[172]

Pero no basta con acertar la *dirección* de la relación causal entre fuerzas y relaciones. También tenemos que aclarar la *fuerza* de este vínculo, es decir, lo estrechamente ligadas que están las tecnologías a las relaciones sociales de las que son resultado. La tarea consiste en evitar dos posturas muy trilladas: por un lado, la opinión de que las tecnologías son esencialmente neutras en el sentido de que, aunque sean el resultado de determinados conjuntos de relaciones sociales, siempre pueden utilizarse en otros contextos sociales; y, por otro lado, la visión tecno-pesimista según la cual las tecnologías siempre arrastrarán consigo las relaciones sociales de las que surgieron,

de modo que su uso inevitablemente reinstaurará esas relaciones sociales.

En oposición a ambas posturas, debemos insistir en que esta cuestión no puede responderse en el plano de la tecnología en general. Como dice Melvin Kranzberg (1995, p. 5) «[l]a tecnología no es ni buena ni mala; tampoco es neutral» (véase también Endnotes, 2020). *Algunas* tecnologías pueden aplicarse en contextos sociales distintos de aquellos en los que surgieron. Muchas tecnologías médicas, por ejemplo, serían útiles en una sociedad postcapitalista a pesar de ser el resultado de la búsqueda del beneficio. Otras tecnologías están tan íntimamente ligadas a las relaciones de propiedad capitalistas que es extremadamente difícil ver cómo podrían ser de alguna utilidad en un contexto no capitalista. Un ejemplo son las semillas suicidas, cuyo único propósito es garantizar que los agricultores pierdan el control sobre los cultivos que producen. Aquí sí que podemos decir que «las relaciones de producción están dentro de las fuerzas productivas», como recuerda Raniero Panzieri (1976, p. 12). Las semillas suicidas no tendrían ningún valor de uso en un mundo postcapitalista. Este caso es un buen ejemplo de lo que es el desarrollo tecnológico en el capitalismo, no solo porque demuestra inequívocamente la primacía causal de las relaciones de producción, sino también porque demuestra otro hecho importante que siempre hay que tener en cuenta cuando se piensa en la tecnología y el capitalismo: que la lógica del capital, por omnipotente que parezca, es solo una fuerza social entre muchas otras. Si no fuera así, el uso de semillas suicidas ya se habría generalizado.

LA PRODUCCIÓN DEL CAPITALISMO

En este y en los dos capítulos anteriores hemos descubierto algo importante sobre el poder económico del capital, a saber, que es en parte *resultado de su propio ejercicio*. El poder económico del capital se deriva no solo de las relaciones de producción, sino también de las reconfiguraciones sociales y materiales resultantes de dichas relaciones. Cuando la producción capitalista apareció por primera vez en el escenario de la historia, lo hizo en un mundo configurado por lógicas sociales no capitalistas. Tuvo que basarse en instituciones políticas, costumbres, tecnologías, divisiones del trabajo, formas culturales y relaciones internacionales heredadas de un mundo en el que la valorización del valor no era el «poder económico omnímodo» en el que más tarde se convirtió.

Al principio, el capital era una *forma* social impuesta sobre un *contenido precapitalista*. No obstante, tan pronto como se estableció su dominio sobre las condiciones de la vida social, esta forma se reveló como poseedora de una fuerte propensión a *materializarse*, a trascender su propia formalidad y encarnarse en una malla de miembros, energías, cuerpos, plantas, océanos, conocimientos, animales y máquinas —proceso que continúa remodelando el mundo hasta el día de hoy—. Esto es lo que capta el concepto de *subsunción real*. No está exento de fricciones, y entre los muchos obstáculos con los que se topa el capital, los más importantes son el *trabajo* y la *naturaleza*, que poseen una autonomía inequívoca con la que el capital ha luchado durante siglos. Durante mucho tiempo, el centro neurálgico de esta lucha fue el taller industrial, donde el poder del capital se metamorfoseó en la autoridad despótica del gerente capitalista. Mediante la introducción de maquinaria y la reestructuración de la división del trabajo, el capital comenzó a penetrar en el cuerpo de los trabajadores para asegurar su sumisión al imperativo del beneficio y al

régimen de disciplina y tiempo abstracto que lo acompañaba. En el siglo XX, después de haber luchado durante cientos de años contra la autonomía de las plantas, los animales, el suelo y el clima, el capital consiguió finalmente someter a la agricultura a un proceso de subsunción real similar al que tuvo lugar en la industria manufacturera durante el siglo XIX. Una vez más, el capital recurrió a la ayuda de la ciencia en su esfuerzo por descifrar la estructura biofísica de las semillas y los cuerpos de los animales con el fin de garantizar un flujo constante de beneficios. Cuando el boom de la posguerra llegó a su fin como resultado de sus propias contradicciones inmanentes, el capital entró en acción a escala global lanzando una revolución en los medios de transporte y comunicación. Al acelerar el proceso de subsunción real a nivel de la totalidad global de la producción, se acercó a la creación de un mundo en el que la rentabilidad es la condición de vida.

Sobre la base del análisis de la subsunción real en este capítulo y en los dos anteriores, podemos volver a lo que al principio del capítulo diez denominé la «circularidad» del poder del capital. En el primer volumen de *El Capital* Marx proporciona una batería de respuestas a la pregunta de *qué* se produce en el proceso de producción capitalista. Sobre la base de la primera parte, que trata de la simple circulación, podemos concluir que la producción capitalista es la *producción de mercancías*. Después de haber introducido el concepto de capital, Marx puede precisar que la producción capitalista «no es simplemente la producción de mercancías; es, por su propia esencia, la producción de plusvalor» (C1: 644). A continuación, tras examinar la producción de plusvalor relativo, que requiere la subsunción real del capital, Marx puede concluir que, como «proceso de reproducción», la producción capitalista «no solo produce mercancías o plusvalor, sino que también produce y reproduce la propia relación de capital» (C1: 724). O, como dice en los *Manuscritos de 1861-63*, en la versión más comprimida de esta idea: «la *relación de capital* genera la *relación de capital*» —con un añadido crucial: «a escala creciente» (34: 187; véase también R: 1065; 30: 115)—. Por esta razón, Marx cita con aprobación la descripción de Simonde de Sismondi del capital como una *espiral* (G: 266, 620, 746; 32: 153; C1: 727, 780). El poder del capital tiene así una estructura circular: las «presuposiciones, que originalmente aparecían como condiciones de su devenir —y por ello no podían surgir de su *acción como capital*— aparecen ahora como resultados de su propia realización, de su propia realidad, tal como son *postuladas por ella —no como condiciones de su surgimiento, sino como resultados de su existencia*» (G: 460)—.

Lo que circula en millones de contenedores o crece en suelos erosionados bombeados con fertilizantes sintéticos y semillas de Monsanto no son, pues, solo mercancías, sino también relaciones capitalistas de producción. *La producción capitalista es la producción del capitalismo*. Esta idea demuestra que el poder económico del capital es en esencia *dinámico*: si solo tenemos en cuenta las relaciones de producción, pasamos por alto una fuente importante de este poder, a saber, la *dinámica* puesta en marcha por estas relaciones. En este capítulo y en los dos anteriores hemos examinado un aspecto particular de esta dinámica: la remodelación socio-material de la producción. Pero como veremos en el próximo y último capítulo, queda aún más por decir.

13. Poblaciones sobrantes y crisis

Todas las dinámicas examinadas en los capítulos previos son expresiones de presiones más o menos *constantes* en el modo de producción capitalista. El incentivo de seguir adelante con la subsunción real de trabajo y naturaleza puede ser más fuerte en los periodos de auge de militancia proletaria o competencia intensa, pero siempre está ahí. En este capítulo quiero mirar más de cerca al conjunto de dinámicas que exhiben una trayectoria diferente: la tendencia del capital a crear una población sobrante relativa y su tendencia a debilitarse a sí mismo en la forma de crisis. En contraste con las dinámicas examinadas en los capítulos previos, ambas tendencias tienden a seguir un patrón cíclico. De manera similar a la subsunción real de trabajo y naturaleza, sin embargo, son simultáneamente *resultados y fuentes* del poder del capital. Dichas tendencias deberían asimismo considerarse como pertenecientes a la estructura básica del modo de producción capitalista. Por estas razones, una explicación del poder económico del capital tiene que incluir una consideración de ambas.

LA LEY GENERAL DE LA

ACUMULACIÓN CAPITALISTA

En el capítulo 25 del primer volumen de *El Capital*, Marx arguye que el capitalismo conduce necesariamente a una generación continua de una población sobrante relativa (C1: 794). Tal y como Harvey (2006, p. 158s, 2010, p. 268s) explica, Marx construye dos modelos de acumulación en este largo capítulo. En el primer modelo se abstrae del desarrollo de las fuerzas productivas de cara a demostrar cómo el capital genera necesariamente cierto nivel de desempleo, independientemente del nivel cambiante de la productividad. El argumento es bastante simple: en tanto que la acumulación marcha adelante, una demanda creciente de trabajo lleva a una eventual subida de los salarios. No obstante, esto causará también que la acumulación se ralentice y por lo tanto cause una caída en la demanda de fuerza de trabajo, conduciendo a un descenso de salarios.

En otras palabras: el «mecanismo del proceso de producción capitalista elimina los mismos obstáculos que él mismo crea temporalmente» (C1: 770). Lo que emerge de este movimiento es un patrón cíclico en el que un cierto nivel de desempleo se mantiene para asegurar niveles de salario compatibles con un cierto nivel de ganancia; «[e]l incremento de los salarios es por lo tanto confinado dentro de límites que no solo dejan intactos los fundamentos del sistema capitalista, sino que además aseguran su reproducción sobre una escala ampliada» (C1: 771).

La población sobrante relativa es, tal y como explica Marx, «el fondo contra el que funciona la ley de la oferta y la demanda de trabajo». El capital «actúa aquí sobre los dos lados», como dice Marx: la acumulación del capital determina no solo la *demanda* de fuerza de trabajo, sino también su *oferta*, ya que los niveles de desempleo son expresiones de las necesidades de la acumulación (C1: 792s).

Marx distingue tres formas de existencia de esta población sobrante relativa, la cual considera una condición necesaria de la producción capitalista (32: 186): la sobrepoblación *flotante*, esto es, trabajadores pertenecientes permanentemente a la fuerza de trabajo, pero temporalmente infra o desempleados; la sobrepoblación *latente*, es decir, proletarias que no son regularmente parte de la fuerza de trabajo, pero que pueden incorporarse al trabajo asalariado cuando el capital los necesita —Marx cita el ejemplo de las poblaciones rurales, pero podría mencionar también los trabajadores domésticos o proletarias con prestaciones públicas (Benanav, 2015, p. 13)—; finalmente, la sobrepoblación *estancada*, que es el estrato más bajo de la clase trabajadora, aquellos que tienen «un empleo extremadamente irregular» (C1: 792s), pero que, al contrario que la sobrepoblación latente, generalmente no tiene acceso a medios de subsistencia fuera de la relación salarial. Tomados conjuntamente, estos diferentes subgrupos de la población sobrante relativa conforman lo que Marx denomina ejército industrial de reserva.

En su segundo modelo de acumulación Marx considera los efectos del incremento de la productividad en el desempleo y concluye que en el largo plazo la población sobrante relativa tiende a crecer. Esto es a lo que se refiere como «la ley general de la acumulación capitalista» (C1: 794s). De nuevo, el argumento es sencillo: la competencia fuerza a los capitales individuales a incrementar la productividad introduciendo tecnología que ahorre trabajo y, en tanto que estas tecnologías se generalizan entre sectores o la economía entera, la composición técnica del capital aumenta.

Asumiendo que la demanda decreciente de trabajo que resulta de la productividad creciente es más fuerte que la demanda creciente de trabajo que resulta de la expansión de la producción, la economía capitalista como un todo expulsará en el largo plazo —a lo largo de múltiples ciclos comerciales— más trabajadores de los que va a absorber. Cada vez más segmentos de la población sobrante relativa se convertirán así en «*absolutamente sobrantes*» para la valorización del valor (Endnotes & Benanav, 2010, p. 29).

«Igual que todas las demás leyes», la ley general de la acumulación capitalista «se modifica en su aplicación por muchas circunstancias» (C1: 798). Marx reconoce la posibilidad de que el crecimiento de la producción capitalista puede en principio ser tan fuerte que la población sobrante relativa se contraiga en vez de expandirse; pero insiste en que en el largo plazo ocurrirá lo contrario. Sin embargo, como apunta Heinrich, Marx no explica realmente por qué «el efecto de redundancia del aumento de la productividad compensa el efecto de empleo de la acumulación» (Heinrich, 2012a, p. 127, 1999a, p. 323s).

Nótese que esta no es una cuestión de determinar la relación entre una tendencia que emerge de la lógica del capital y una contratendencia que emerge de alguna otra lógica social; se trata de determinar la fuerza relativa de dos tendencias inmediatamente contenidas en el concepto de capital: por un lado, la necesidad de expandir la producción y, por otro, la expulsión de trabajo vivo de los procesos productivos. Marx no produce un argumento para respaldar la asunción de que estos últimos van a ser más fuertes que los primeros en el largo plazo y, por esta razón, la «*tendencia de un creciente* ejército industrial de reserva asumida por Marx no puede ser estrictamente sustanciada como afirmación» (Heinrich, 2012a, p. 126; ver también Harvey, 2006, p. 160s). El análisis de Marx sobre los efectos de la acumulación en el proletariado ha sido habitualmente malentendido como una

afirmación sobre el declive necesario en la calidad de vida de la clase trabajadora, en un sentido puramente cuantitativo —lo que es a menudo referido como la «tesis de la inmiseración» (Endnotes, 2015b, p. 282s; Endnotes & Benanav, 2010, p. 33s; Heinrich, 2012a, p. 127s)—. A lo largo del siglo XX la teoría de la población sobrante relativa fue en general descartada como irrelevante o rechazada como una falsa predicción, incluso por muchos marxistas (Benanav & Clegg, 2018). Parecía particularmente irrelevante desde la perspectiva privilegiada del boom de posguerra, cuando productividad creciente y salarios crecientes iban de la mano. Se demostró, no obstante, que estos «años dorados» fueron muy excepcionales. Después de un par de décadas de contraofensiva neoliberal la teoría de población sobrante relativa de Marx se ha convertido en objeto de un renovado interés, y en los años recientes numerosos estudios han demostrado su profunda relevancia (Jameson, 2011, p.71). En su estudio de la historia del desempleo global desde 1950, Aaron Benanav demuestra cómo una combinación de desindustrialización, desagrarización y crecimiento poblacional ha creado una enorme población sobrante global: de acuerdo con sus estimaciones desde 2015, aquella «ronda los mil trescientos millones de personas, lo que supone alrededor del cuarenta por ciento de la fuerza de trabajo mundial. En contraste, solo en torno al treinta y tres por ciento de la fuerza de trabajo mundial está empleada en el sector formal no agrario» (Benanav, 2015, p. 25).

En 2011, David Neilson y Thomas Stubbs (2011, p. 451) estimaron que la población sobrante global «crecerá más en el medio plazo» y señalaron que esta está «distribuida de formas y tamaños profundamente desiguales a lo largo de los países del mundo». La mayoría de los proletarios excluidos de los circuitos del capital son poblaciones racializadas, inmigrantes y habitantes del sur global. Allí, se ven obligados a buscarse la vida como trabajadores informales en suburbios cada vez mayores (Davis, 2017), mientras que en los Estados Unidos la población sobrante negra es administrada por la policía y el encarcelamiento masivo (Davis, 2017; Gilmore, 2006; Rehmann, 2015).[173] Resulta entonces que la ley general de la acumulación capitalista de Marx realmente provee una explicación bastante precisa de las fuerzas en juego en la era neoliberal. Puede que las predicciones de Marx, como sugieren Clegg y Benanav (2018), fueran erróneas solo en lo que concierne al *timing*. Una validación *empírica* de las predicciones de Marx, empero, no nos dice nada sobre la relación necesaria entre la acumulación del capital y el crecimiento de la población sobrante. La cuestión en juego aquí no es si el capitalismo implica una tendencia secular hacia el crecimiento de la población sobrante, sino cómo *explicamos* esa misma tendencia. La ley general de la acumulación capitalista no puede sustanciarse como una afirmación sobre la estructura básica del capital, lo cual significa que, aun verificando empíricamente la existencia de dicha tendencia, no cabe explicarla solamente, incluso aunque siga siendo una *parte* clave de la explicación, en referencia a la lógica del capital.[174]

No obstante, las cosas son distintas con el *primer* modelo de acumulación, ya que está formulado independientemente de las afirmaciones sobre el crecimiento de productividad. Lo que estamos en disposición de concluir sobre la base de un análisis del promedio ideal del modo de producción capitalista es, pues, que la población sobrante relativa es una condición necesaria de la producción y que el capital da pie en sí mismo a dinámicas cíclicas que aseguran su existencia continuada. Cuando los salarios en alza empiezan a amenazar el beneficio, las presiones competitivas fuerzan a la acumulación a ralentizarse u obligan a los capitalistas a introducir tecnología

que libere trabajo. El resultado es un aumento en la oferta de fuerza de trabajo y una caída en los salarios, que conduce a la restauración de las condiciones de acumulación.

POBLACIÓN SOBRANTE COMO

MECANISMO DE DOMINACIÓN

La mayoría de los debates sobre la tendencia del capital de desconectar proletarios de los circuitos del capital acostumbran a centrarse en las *causas* y en los impactos negativos en las vidas proletarias. Aquí estoy interesado en algo más, concretamente el hecho de que «incrementa en gran medida el poder del capital» (32: 180). Lo hace antes de nada intensificando la competencia entre trabajadores, lo que tiene múltiples ventajas para el capital (32: 441). «[L]a presión de los desempleados compele a los que están empleados a proporcionar más trabajo». En otras palabras: cuanto más fácil resulta para los empleadores reemplazar trabajadores, más fácil es disciplinarlos (C1: 793).[175] De este modo, la competencia entre trabajadores tiende a potenciar el poder del empleador en el centro de trabajo.

Además de esto, la competencia creciente por trabajos también es un suelo fértil para convertir divisiones entre trabajadores en antagonismos como el racismo o el nacionalismo —que ayudan a prevenir que los proletarios confronten colectivamente al capital—. La figura del inmigrante que roba puestos de trabajo, por ejemplo, parece haber sido una formación ideológica relativamente estable a lo largo de grandes tramos de la historia del capitalismo, incluyendo la Europa contemporánea y los Estados Unidos. Marx analiza el ejemplo concreto de esta dinámica en sus escritos sobre Irlanda. Téngase en cuenta que los irlandeses eran considerados una «raza» en tiempos de Marx (T. W. Allen, 2012, p. 27s; K. B Anderson, 2016, capítulo 4). A causa del hambre, la industrialización, la centralización de las explotaciones agrarias y la transformación de la labranza en pastoreo, una gran cantidad de gente migró de Irlanda en el siglo XIX (11: 528s; 20: 5s: 21: 189s). Una parte de esta población sobrante relativa acabó siendo el estrato más bajo del proletariado en las localidades industriales inglesas.[176] Desde el punto de vista de Marx, las clases dominantes se beneficiaron tremendamente de las tensiones entre trabajadoras inglesas y trabajadores racializados migrantes:

> [L]a *burguesía inglesa* ha [...] dividido al proletariado en dos bandos hostiles. [...] en *todos los grandes centros industriales de Inglaterra* existe un profundo antagonismo entre el proletario irlandés y el proletario inglés. El obrero inglés medio odia al obrero irlandés como a un competidor que baja los salarios y el *nivel de vida*. Siente por él antipatías nacionales y religiosas. Lo considera un poco como los *blancos pobres* de los Estados del Sur de Norteamérica consideraban a los esclavos negros. Este antagonismo entre los proletarios de Inglaterra es alimentado y mantenido artificialmente por la burguesía. Sabe que esta escisión es el *verdadero secreto para mantener su poder*. (21: 88, 120)

Este es solo un ejemplo de cómo la creación de una población sobrante relativa refuerza el poder del capital propiciando y consolidando todo tipo de antagonismos entre proletarios (véase también Farris, 2019). Esto nos dice algo sobre la relación entre diferentes formas de poder: en este caso, la compulsión muda de la acumulación es la base sobre la que florece la ideología racista, nacionalista y religiosa.

Como se ha mencionado previamente, el capital «actúa simultáneamente en ambos lados» de la oferta y demanda de trabajo. Esto, empero, no previene al «capital y sus sicofantes, la economía política» de condenar los trade unions como «infracciones de la ley "eterna" y "sagrada" de la oferta y la demanda» (C1: 793). El capital tampoco duda en emplear violencia directa para establecer el mecanismo de oferta y demanda:

> tan pronto como —por ejemplo, en las colonias— las circunstancias adversas impidan la creación de un ejército industrial de reserva y con ello la absoluta dependencia de la clase obrera respecto de la clase capitalista, el capital, junto con su perogrullesco Sancho Panza, se rebela contra la «sagrada» ley de la oferta y la demanda y trata de compensar su insuficiencia. (C1: 794)

Lo que Marx sugiere aquí es que la desposesión violenta y los mecanismos mediante los que la acumulación asegura la existencia continuada de una población sobrante deberían considerarse como dos maneras diferentes de regular la oferta de fuerza de trabajo disponible para el capital. Una vez los productores han sido violentamente separados del acceso a medios de subsistencia fuera de los circuitos del capital, los mecanismos de la acumulación toman el mando; el poder económico reemplaza la coerción directa.[177] Las dinámicas a través de las que se crea y reproduce una población sobrante relativa «encadenan al trabajador al capital más firmemente de lo que las garras de Hefesto sujetaban a Prometeo a la roca» (C1: 799.

LAS CAUSAS DE LAS CRISIS

El capitalismo siempre ha estado asolado por «una epidemia que, en todas las demás épocas, habría parecido absurda —la epidemia de la sobreproducción» (6: 490)—. Los debates alrededor de la naturaleza de las crisis capitalistas se han sucedido sin pausa por más de un siglo y han producido una vasta cantidad de literatura.[178] La mayoría de estos debates dan vueltas sobre la cuestión de qué *causa* las crisis: ¿el consumo restringido de la clase trabajadora, la desproporcionalidad entre sectores, la sobreacumulación de capital o la sobreproducción de mercancías? Aunque no hay consenso sobre los mecanismos causales precisos, todos los marxistas parecen coincidir en que las crisis no son el resultado de shocks contingentes y externos a la economía; se derivan de la naturaleza inherentemente contradictoria de la producción capitalista. La «verdadera barrera de la producción capitalista es», como dice Marx, «el propio *capital*» (M: 359).

En lo que sigue, voy a centrarme sobre todo en los *efectos* de las crisis o, más bien, en una parte de los anteriores, concretamente sobre aquellos efectos que tienen un impacto en el poder económico del capital. No es posible, sin embargo, sortear simplemente la cuestión de las causas, de modo que antes de entrar a discutir los efectos, permítaseme ofrecer un par de puntos orientativos y presentar brevemente cómo la posición defendida de aquí en adelante se relaciona con los debates sobre las causas de las crisis.

Como la mayoría de académicos contemporáneos, considero que la teoría infraconsumista de la crisis pertenece al cementerio de la teoría marxista, junto con el determinismo de las fuerzas productivas, el marxismo analítico y otros callejones sin salida. Fue muy popular en la primera mitad del siglo XX, pero hoy tiene pocos defensores. Descansa en el malentendido basiquísimo de que el consumo es la fuerza

motora del capitalismo. Si el «capitalismo dependiese en las necesidades de consumo de la clase trabajadora, este sería», en palabras de Simon Clarke, «no solo proclive a la crisis, sino que su propia existencia sería imposible» (1994, p. 206).

Otra variante importante de la teoría marxista de la crisis es la teoría de la desproporcionalidad, esto es, la idea de que una crisis emerge de las desproporcionalidades entre diferentes sectores de la producción. El problema con esta teoría es que no ofrece ninguna explicación ni sobre por qué las desproporcionalidades emergen en primera instancia ni por qué la desproporcionalidad conduce a una crisis *general* en vez de a simples crisis locales en ciertos sectores —cuando en realidad es el mecanismo mediante el que las desproporcionalidades suelen eliminarse (Clarke, 1994, p. 204)—.

Desde los 70, la mayoría de teorías marxistas de la crisis han tomado la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia (LTDTG) como su punto de partida. Esta ley depende de la suposición de que en el largo plazo la composición orgánica del capital aumentará lo suficientemente rápido para desplazar su fuerza contrarrestante, o sea, el aumento de la tasa de plusvalor. Pero como ha demostrado Heinrich (1999a, p. 327s, 2012a, p. 149s, 2013a, 2014), hay algunos problemas serios con esta suposición. En lo más esencial, el problema puede plantearse de esta manera:

> [I]ndependientemente de cómo expresemos la tasa de beneficio, siempre es una relación entre dos cantidades. La *dirección* del movimiento de estas dos cantidades —o partes de ellas— es conocida. Sin embargo, esto no es suficiente; la cuestión es saber *cuál de las dos cantidades cambia más rápidamente,* y eso no lo sabemos. (Heinrich, 2013a)

Lo que está en juego aquí es, una vez más, qué podemos y qué no podemos concluir en ciertos niveles de abstracción. Lo que Heinrich argumenta —en mi opinión, convincentemente— es que no podemos demostrar la existencia de una tendencia *necesaria* de la caída de la tasa de ganancia sobre la base de un análisis del promedio ideal del modo de producción capitalista.

Esto no implica la negación de la *posibilidad* de que la tasa de ganancia pueda caer precisamente de la manera predicha por la «ley». Ni siquiera implica negar que dicha caída tendencial de la tasa de ganancia ha tenido lugar a lo largo de la historia del capitalismo.[179] Se trata simplemente de que la tendencia a largo plazo de la tasa de ganancia es una cuestión empírica que no se puede deducir del análisis de la estructura básica del capitalismo.[180]

¿En qué lugar nos deja esto? La buena noticia es que no necesitamos la LTDTG para tener una teoría marxista de la crisis coherente. La tendencia necesaria hacia la sobreproducción puede derivarse de la forma-capital sin referencia a la LTDTG. Para ver por qué, es necesario recordar que el objetivo de la producción capitalista es la *ganancia*; un objetivo que es impuesto sobre los capitales individuales en la competencia. Para cualquier capital *individual*, las posibilidades de tener ganancia no están restringidas por el tamaño del mercado, ya que los capitales individuales siempre tienen la posibilidad de capturar parcelas de mercado a sus competidores. En otras palabras, *desde la perspectiva del capital individual*, la expansión de la producción, en la medida en que permite a este capital individual vender a menos precio que sus competidores, es también *inmediatamente una expansión del mercado*. En el nivel de *la totalidad*, sin embargo, esto conduce a una sobreproducción general. Una crisis emerge por lo tanto de la contradicción entre lo que es racional desde el

punto de vista del capital *individual* y lo que es racional desde el punto de vista del sistema como un *todo*. Clarke resume bien esta dinámica:

> Una vez que el capitalista ha tomado el mando de la producción, la forma característica en la que el capitalista se apropia de un beneficio no es respondiendo a las fluctuaciones de la demanda del producto, sino introduciendo nuevos y más productivos métodos para reducir sus costes por debajo de los de sus competidores. El capitalista que es capaz de abaratar costes no está confinado por los límites de su cuota de mercado, sino que puede ampliar su producción sin límites en previsión de presionar a la baja a sus competidores. (1994, p. 281)

Por esta razón, la producción capitalista necesariamente resulta en crisis de sobreproducción. Esta es una explicación firmemente arraigada en la contradicción fundamental del capitalismo, que es la contradicción entre valor de uso y valor. En el modo de producción capitalista la producción de cosas útiles está subordinada no solo a la producción de valor, sino a la *valorización* del valor, y la compulsión muda de la competencia fuerza a los capitales individuales a producir sin considerar los límites del mercado, como el pie encajado en el pedal del acelerador de un coche que va directo al precipicio.[181] Como apunta Clarke (1994, p. 283), el hecho de que «las oportunidades de conseguir una plusganancia mediante la introducción de nuevos métodos de producción […] están desigualmente distribuidas entre las distintas ramas de la producción» tiene la consecuencia de que los sectores más dinámicos tomarán la iniciativa en esta carrera colectiva hacia el abismo. Por esta razón, la desproporcionalidad es una característica común de las crisis y puede ser la causa *inmediata*, incluso si no es, como sostiene la teoría de la desproporcionalidad, la causa *última*.

Tal y como repetiré en las siguientes secciones, una crisis no es solo el punto en el que la acumulación es interrumpida; es también un mecanismo por medio del cual el capital *reestablece las condiciones de otro ciclo de acumulación*. Una comprensión de las crisis esbozadas aquí requiere por ello rechazar la idea de crisis seculares: «las crisis permanentes no existen», como afirma Marx contra Adam Smith (32: 128). Lo que demuestra la teoría de la crisis no es el colapso inevitable del capitalismo sino, más bien, en palabras de Clarke, «la inestabilidad permanente de la existencia social bajo el capitalismo» (Clarke, 1994, p. 280).

Los límites de lo que puede decirnos un análisis del modo de producción capitalista en su media ideal se muestra de manera particularmente clara en la teoría de la crisis. En este nivel de abstracción podemos concluir que la producción capitalista necesariamente genera crisis periódicas de sobreproducción; sin embargo, lo que no podemos deducir son los mecanismos específicos que activan dichas crisis. Mientras que cabe decir algo sobre su causa última o subyacente —la sobreproducción—, no podemos identificar las causas inmediatas o próximas de crisis concretas sin tener en cuenta los detalles específicos y contingentes de la situación (Clarke, 1994, p. 285; Heinrich, 1999a, p. 356s, 2012a, p. 174s).

LA CRISIS COMO FUENTE DE PODER

Las crisis a menudo han fascinado a los revolucionarios. En su estudio de las revoluciones de 1848 en *Las luchas de clases en Francia*, Marx planteó la conclusión de que la crisis económica de 1847 «precipitó el estallido de la revolución». Sobre

esta base, Engels y él se convencieron de que una «*nueva revolución solo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Es, sin embargo, tan segura como esta crisis*» (10: 52, 135; ver también 497, 510). En los años siguientes Marx buscó contantemente signos de esta crisis venidera, que anticipó en numerosas ocasiones en sus artículos en *New York Tribune*.[182] Cuando finalmente estalló una crisis financiera global en otoño de 1857, tanto Engels como él estaban eufóricos. «La crisis americana —su estallido en Nueva York predicho por nosotros en el número de noviembre de 1850— es hermosa», escribió Marx a Engels en octubre de 1857 (40: 191). Unas semanas más tarde confesó que «nunca, desde 1849, me había sentido tan cómodo como durante este estallido» (40: 199). Engels convino y respondió que «[f]ísicamente, la crisis me hará tanto bien como un baño en el mar; ya puedo sentirlo. En 1848 decíamos: ahora llega nuestro momento, y así era en cierto modo, pero esta vez está llegando de verdad; ahora es un caso de todo o nada» (40: 203).

La crisis de 1857 ofreció a Marx la ocasión de redactar finalmente los resultados de sus estudios económicos mientras continuaba escribiendo artículos sobre la crisis para el New York Tribune, así como compilando un cuaderno exhaustivo sobre el desarrollo de la crisis (40: 214, 226; IV. 14; Krätke, 2008b, 2008a). Estaba ansioso por «al menos tener los fundamentos [*Grundrisse*] preparados antes del *déluge*», como escribió a Engels (40: 217). En el denominado fragmento de las máquinas en los *Grundrisse*, escrito alrededor de febrero o marzo de 1858, Marx anunció el inevitable colapso de la «producción basada en el valor de cambio» (G: 705). Pero el *déluge* nunca llegó; la crisis global resultó ser relativamente efímera y las grandes esperanzas que Marx y Engels habían depositado en ella quedaron sin cumplirse. Como muestran Peter D. Thomas y Gert Reuten (2014, p. 326), esto llevó a Marx a reconsiderar su concepción de la crisis cuando retomó el asunto en varios manuscritos de 1861-65: la «teoría escatológica de la crisis» formulada en los *Grundrisse* dio paso a una nueva concepción de la crisis como una fase normal de los ciclos de acumulación.[183]

Tal perspectiva estaba ya de algún modo presente en los *Grundrisse*, donde Marx escribió que las crisis «lo conducen [al capital] de vuelta al punto donde puede continuar sin suicidarse». No obstante, inmediatamente añade que «estas catástrofes regularmente recurrentes conducen a su repetición en una escala mayor y finalmente a su derrocamiento violento» (G: 750). Lo que Marx sugiere aquí es la existencia de un patrón cíclico evolucionando alrededor de una decadencia secular.

El abandono por parte de Marx de una teoría de la crisis como disolución del capitalismo que precipita su derrocamiento revolucionario le llevó a formular una serie de apreciaciones que son relevantes para una teoría del poder económico del capital. Dicho brevemente: Marx pasó de una concepción de la crisis como *crisis del* poder del capital a una comprensión de la crisis como *parte del* poder del capital.

Desde esta perspectiva, una crisis es «un medio violento necesario para la cura de la plétora del capital», un mecanismo mediante el que el capital *previene* el colapso (33: 105). Más que una cuestión sobre las *causas* de las crisis, esto tiene que ver con los *efectos* o el *significado político* de las crisis. Aunque muchos comentaristas han reseñado este aspecto del análisis de Marx, las discusiones sobre la teoría marxista de la crisis tienden, como se ha señalado previamente, a centrarse en las causas en vez de en los efectos. Asimismo, fracasan a la hora de integrar esta dimensión de las crisis en un análisis más amplio de las estrategias a través de las que el capital reproduce su dominio sobre la vida social. Las crisis no son solo un resultado de la

compulsión muda de la competencia, son también una *fuente* de este poder (M: 365; Clarke, 1994, pp. 239, 242). Ante el riesgo de caer presos en un mercado turbulento en tiempos de crisis, los capitalistas tienen que redoblar su juego competitivo por todos los medios disponibles: intensificando el trabajo, disciplinando trabajadores, recortando costes —salarios incluidos—, introduciendo nueva tecnología, encontrando nuevos mercados para sus mercancías, etc. En una crisis las compañías a menudo tendrán complicado financiar grandes inversiones, y por ello tenderán a concentrarse en cosas que no requieran nuevas inversiones, tales como la intensificación del trabajo, reducir costes superfluos o desprenderse de las partes menos beneficiosas de sus negocios. La competencia incrementada también intensifica la naturaleza expansiva de la producción capitalista forzando a los capitalistas a buscar nuevos mercados en respuesta a la sobreproducción.

Sin embargo, no todos los capitales sobreviven a esta lucha. Las bancarrotas y los recortes de plantilla, así como el sombrío panorama de realizar inversiones en general, resultan en la «aniquilación violenta del capital, no por circunstancias externas a él, sino más bien como una condición de su autoconservación» (G: 749s). Como explica Marx en los *Manuscritos de 1861-63*, dicha aniquilación puede tomar dos formas: la *destrucción física* de los medios de producción, por la cual «su valor de uso y su valor de cambio se van al diablo» (32: 127), y la *depreciación*, donde solo se pierde el valor y no valor de uso. Depreciación y destrucción «purgan el exceso de capital de la economía», por lo cual preparan el escenario de un nuevo auge (McNally, 2011a, p. 82). Además, los capitalistas supervivientes habitualmente pueden comprar medios de producción de las empresas en declive o bancarrota a precio de saldo, rebajando la composición de valor del capital e incrementando la tasa de ganancia (Harvey, 2006, p. 200s). La aniquilación del capital es especialmente fuerte en sectores donde la sobreproducción es particularmente pronunciada, y por esta razón las crisis también tienden a abolir las desproporcionalidades (Heinrich, 1999a, p. 354; Hirsch, 1978, p. 74). «La crisis puede ser ella misma», en palabras de Marx, «una forma de igualación [*Ausgleichung*]» (32: 151).

Una crisis también intensifica la competencia entre *trabajadores*, la cual es, como sabemos desde el capítulo nueve, un mecanismo a través del cual se realizan las leyes del capital (Harvey, 2006, p. 202; McNally, 2011a, p. 82). Conforme la acumulación se ralentiza, la población sobrante relativa crece y crea una presión a la baja sobre los salarios. Los trabajadores empleados «tienen que aceptar una caída en los salarios, incluso por debajo de la media; una operación que tiene para el capital exactamente el mismo efecto que el que hubiese tenido el incremento del plusvalor absoluto o relativo» (M: 363). Además de esto, la intensificación de la competencia también hace mucho más arriesgado resistir a la subsunción real del trabajo. Esto conduce a un incremento en la tasa de plusvalor. Por tanto, no es coincidencia, por ejemplo, que el taylorismo se desarrollase en una industria americana del acero en crisis durante la gran depresión del siglo XIX tardío (Hobsbawm, 2002, p. 44).

UN MÉTODO DE RESOLUCIÓN

Mediante estos mecanismos —aniquilación del exceso de capital, expansión de los mercados, presión a la baja sobre los salarios y aumento de la tasa de plusvalor—, una crisis elimina sus propias causas y prepara el camino para una nueva ronda de

acumulación: «una crisis es siempre el punto de partida de un gran volumen de nuevas inversiones» (C2: 264). Se trata, pues, de un «método de resolución», un momento de lo que Marx denomina en la edición francesa de *El Capital* como *les cycles renaissants* —«ciclos rejuvenecedores»— de la acumulación de capital (M: 362; II.7: 557).

Las crisis son «soluciones momentáneas y violentas para las contradicciones existentes, erupciones violentas que restablecen el equilibrio [*Gleichgewicht*] perturbado» (M: 358). Como subraya Heinrich, esto no debe entenderse como el restablecimiento de un equilibrio en el sentido de la economía burguesa, ya que *es precisamente el «equilibrio» el que en sí mismo genera su ruptura* (1999a, pp. 354s, 369). En otras palabras, este no es un equilibrio que solo puede ser perturbado por factores externos a él.

Aquí nos acercamos al límite de lo que podemos decir sobre el modo en que las crisis realzan el poder del capital en el nivel de abstracción en el que se sitúa este análisis. Al igual que las *causas* aproximadas de las crisis, sus efectos inmediatos dependen de una serie de factores que no pueden deducirse de la estructura central del capitalismo. Entonces, ¿qué *podemos* decir a este nivel de abstracción? En primer lugar, podemos concluir que las relaciones sociales fundamentales que subyacen al modo de producción capitalista ponen en marcha una dinámica que conduce inevitablemente a la economía a crisis de sobreproducción. En segundo lugar, también podemos concluir que el capitalismo es extremadamente *propenso* a las crisis, lo que significa que es extremadamente *vulnerable* a los choques externos. En tercer lugar, podemos a su vez demostrar que una crisis genera mecanismos —depreciación, caída de salarios, etc.— que *restablecen las condiciones de acumulación*. Al sacar tales conclusiones nos abstraemos —como expliqué en la introducción— de circunstancias históricas que solo están relacionadas *externamente* con las estructuras centrales del capitalismo. Esto significa que el tipo de dinámica descrita en este capítulo no debe entenderse como predicciones empíricas de tendencias futuras inevitables. Las leyes del capital ejecutadas por la competencia son, «como todas las leyes económicas», *tendencias*, es decir, leyes «cuya aplicación absoluta se ve paralizada, frenada, retardada y debilitada por factores contrapuestos» (M: 286, 339). Como en el caso de la tendencia a la descualificación en el capítulo diez, el análisis de la dinámica de acumulación y crisis en este nivel de abstracción describe las presiones estructurales que se derivan de las relaciones sociales básicas de la sociedad capitalista. En un momento dado, un levantamiento proletario o una catástrofe natural podría provocar una abrupta «desintegración de toda la mierda» (43: 25). Pero hasta que eso ocurra, la dinámica de la acumulación de capital será una fuerza a tener en cuenta.

Una crisis también tiene efectos importantes en la relación entre el capital y el Estado. Esta cuestión va más allá del ámbito de este libro, pero permitidme, no obstante, hacer unas breves observaciones sobre la importancia de esta dimensión a la hora de reflexionar sobre el impacto de una crisis en el equilibrio de fuerzas. La reacción del Estado ante una crisis depende de muchos factores diferentes: la causa inmediata y la naturaleza de la crisis, la ubicación de un Estado en el sistema mundial de producción y sus alianzas internacionales, el equilibrio de fuerzas entre las clases el acceso a los recursos naturales y energéticos, etc. Dado que todos los Estados capitalistas dependen de la acumulación de capital, es posible señalar ciertas presiones estructurales a las que la mayoría de los Estados se verán sometidos en

tiempos de crisis. Lo primero de todo, las crisis presionan a los Estados para que ayuden al capital, y esto puede ocurrir de innumerables maneras, ya sea apoyando la expansión de los mercados a través del imperialismo o de acuerdos internacionales, garantizando el acceso al crédito barato, reprimiendo las protestas sociales, interviniendo en infraestructuras, reduciendo los impuestos de sociedades, privatizando activos públicos, etc.

La historia de las crisis capitalistas está repleta de ejemplos de Estados que emplean una combinación de estas estrategias para ayudar a la recuperación de la rentabilidad. En las décadas de 1830 y 1840, por ejemplo, la crisis de la industria algodonera británica presionó al gobierno para derogar las *Leyes del Maíz*, ya que frenaban los salarios. Este fue al menos uno de los factores que condujeron a la derogación de los aranceles en 1846 (Hobsbawm, 2003, p. 57s). Asimismo, la Gran Recesión de finales del siglo XIX empujó a los Estados a apoyar la expansión mediante el colonialismo; según Eric Hobsbawm (2002, p. 45), «es bastante innegable que la presión del capital en busca de inversiones más rentables, como la de la producción en busca de mercados, contribuyó a las políticas de expansión, incluida la conquista colonial». En un siglo, hasta la crisis de los años setenta, encontramos varias de las estrategias mencionadas: desregulación del comercio y de las finanzas internacionales, crédito barato, bajada de impuestos, inversiones en infraestructura, represión de sindicatos… —las cuales fueron todas precondiciones para la casi recuperación neoliberal de los 80 (R. Brenner, 2002, 2006; Harvey, 2005; McNally, 2011a)—. Algunas de estas estrategias pueden tener efectos opuestos, lo que refleja la contradictoria presión sobre el Estado: por un lado, está bajo presión para facilitar o al menos no obstaculizar el restablecimiento de la rentabilidad; por otro lado, debe evitar la inestabilidad social que surge si se permite que el capital se desboque en su furia destructiva. Un ejemplo de ello es la provisión de crédito barato; por una parte, amortigua la crisis, pero, por otra, también la prolonga al enchufar a los capitales moribundos a un respirador artificial de deuda.

Como han señalado varios autores, esto es exactamente lo que ocurrió en la década de 1970; «la misma expansión del crédito que aseguró un mínimo de estabilidad también frenó la recuperación» al «hacer posible la supervivencia de esas empresas de alto coste, que perpetuaron el exceso de capacidad y de producción» (R. Brenner, 2006, p. 157; véase también Benanav & Clegg, 2018; McNally, 2011a, p. 83). Algo similar ocurrió a raíz de la crisis de 2008, en la que Estados Unidos «se estableció como garante último de la liquidez para el sistema bancario mundial (Tooze, 2018, p. 9; R. Brenner, 2009). Además de rescatar a los bancos e inundar la economía con dinero en efectivo, los gobiernos de las principales economías capitalistas también ayudaron al capital a superar la crisis mediante la austeridad, los recortes fiscales, la represión policial, la eliminación de las barreras legales a la precariedad en el mercado laboral, la propiedad pública a precio de ganga, la entrega del poder a gobiernos tecnócratas o, en el caso de China, realizando inversiones públicas masivas (Harvey, 2017, capítulo 9; Tooze, 2018, capítulo 10). Como explicó la canciller alemana Angela Merkel en 2011, se trataba de organizar «la codeterminación parlamentaria de tal manera que, a pesar de todo, se ajustase al mercado» —un proyecto que, por supuesto, implica reconocer que «no se puede permitir que las elecciones cambien la política económica», como dijo el ministro de Finanzas de Merkel, Wolfgang Schäuble (citado en Tooze, 2018, pp. 396, 522)—.

LA NEGACIÓN COMO CONDICIÓN

A estas alturas debería estar claro por qué las crisis deben ser consideradas como uno de los mecanismos de poder impersonales y abstractos a través de los cuales el capital se impone sobre la vida social. Las crisis son quizás *el* mejor ejemplo del carácter *impersonal* del poder económico del capital; como resultado de una miríada anárquica pero pautada de acciones individuales, una crisis es el efecto sistémico *par excellence*. Cuando la crisis golpea, se pone de manifiesto hasta qué punto una sociedad en la que la reproducción social se rige por la valorización del valor es una sociedad sin nadie al volante. *Nadie tiene el control y no hay un centro desde el que se irradie el poder; en su lugar, la sociedad capitalista se rige por relaciones sociales transformadas en abstracciones reales a cuyos movimientos opacos llama «la economía»* —lo que «recuerda al brujo impotente para dominar los espíritus subterráneos que conjuró»— (6: 489). En tiempos de crisis, se hace patente cómo el capitalismo ha sometido la vida a los caprichos del mercado.

Una crisis es una *solución* temporal a las contradicciones inherentes e inerradicables de la acumulación; es el intento del capital de huir de su propia sombra. El capital sobrevive *interiorizando su propia negación parcial*: tiene que aniquilar una parte de sí mismo para seguir con la valorización del valor. La lógica de la valorización incluye en sí misma su propia negación, «no por circunstancias externas a ella», como dice Marx, «sino más bien como *condición de su autoconservación*» (G: 749s, énfasis añadido). Una de las formas en que una crisis ayuda a restablecer la rentabilidad es *intensificando* los mecanismos de dominación que también funcionan *fuera* de las épocas de crisis. La competencia, la presión a la baja sobre los salarios, el desempleo, la subsunción real: todos ellos son partes completamente normales de todas las fases de un ciclo de acumulación. Las crisis no *crean* estos mecanismos; si la competencia los *ejecuta*, como hemos visto en el capítulo nueve, una crisis es la *intensificación* comprimida y temporal de los mismos. Por tanto, una forma de concebir la relación entre crisis y poder es ver en las crisis los mecanismos de dominación examinados en los capítulos precedentes.

Las crisis intensifican el impulso expansivo del capital; obligan al capital a atraer cada vez más personas y actividades al circuito del capital mediante la privatización y la acumulación por desposesión o mercantilización de actividades que hasta entonces habían permanecido fuera del control directo del capital. De este modo, las crisis tienden a ampliar y fortalecer la forma de dominación de clase que examinamos en el capítulo tres. Esto también conduce a un fortalecimiento de los mecanismos de dominación descritos en el capítulo cuatro, ya que la expansión de la dominación de clase capitalista aumenta la competencia y la dependencia del mercado e impone la forma en nuevas esferas de la vida. Por último, al estrechar el control sobre los capitales individuales, las crisis también aceleran la subsunción real del trabajo y la naturaleza, ya que los capitalistas luchan por sobrevivir a la masacre del mercado. Además de estas *intensificaciones* de los mecanismos que operan en todas las fases de los ciclos de acumulación, las crisis también tienen su propio mecanismo de poder específico: la aniquilación del capital.

Quiero hacer hincapié en que el análisis del papel de las crisis en la reproducción del capitalismo no implica la afirmación de que las crisis puedan reducirse a una especie de autorregulación interna del sistema capitalista. Mi afirmación no es que las crisis conduzcan siempre y en todas partes a la rehabilitación, expansión y fortalecimiento del poder del capital. Mi afirmación es, más bien, que la tendencia *inmanente* de las crisis es poner en marcha dinámicas poderosas que, *si no se controlan*, tienden a

restaurar y ampliar el poder del capital. Que estas dinámicas prevalezcan o no depende de una serie de factores, entre los que destaca el equilibrio de fuerzas en la coyuntura concreta. Del mismo modo, mi análisis no implica la opinión de que una crisis nunca puede ser un signo de debilidad del poder del capital, ni que una crisis nunca puede dar lugar a aperturas revolucionarias únicas. Hay multitud de ejemplos de luchas revolucionarias aceleradas por crisis a lo largo de la historia del capitalismo. Una crisis de capital es siempre también una crisis de la reproducción proletaria, y por lo tanto también una situación en la que la incompatibilidad entre las convulsiones de la acumulación y la necesidad de una vida segura y estable alcanza su expresión más flagrante.

No es de extrañar, pues, que las crisis tiendan a desembocar en agitación social y lucha. Al mismo tiempo, sin embargo, la historia de las crisis capitalistas parece sugerir que una crisis a menudo conduce a un debilitamiento de las fuerzas revolucionarias. La primera crisis capitalista mundial de 1857 fue seguida, al igual que la Gran Recesión de finales del siglo XIX, por una ola de expansión capitalista, a pesar de un creciente y confiado movimiento obrero. Los resultados de la Gran Depresión de 1929 fueron más ambiguos; la insurgencia obrera proliferó en la década de 1930, pero acabó siendo aplastada por el fascismo y, tras la Segunda Guerra Mundial, por una masiva expansión capitalista, a menudo dirigida por gobiernos socialdemócratas. Los momentos álgidos de resistencia anticapitalista han tenido lugar en contextos marcados no por la crisis económica, sino por la *guerra* —como fue el caso de la Comuna de París en 1871 y la secuencia revolucionaria de finales de la década de 1910— o, en el caso de finales de la década de 1960, por la relativa prosperidad—. La crisis de los 70 acabó de socavar más que de acelerar la resistencia anticapitalista —como dicen Benanav y Clegg (2018, p. 1634), «la era de una profunda crisis del capitalismo ha ido acompañada de una crisis aún más profunda en la oposición práctica al capitalismo»—.

Pero ¿qué ocurre con las crisis más recientes? No cabe duda de que la crisis mundial de 2008 abrió un nuevo ciclo de luchas. Los movimientos contra la austeridad —y el neoliberalismo en general— se han extendido por toda Europa, alcanzando un dramático y finalmente decepcionante punto álgido en Grecia en 2015. En el Sur Global, especialmente en India, Sudáfrica y China, los últimos años han sido testigos de un aumento en el número y el impacto de huelgas y disturbios. Además, ha habido una serie de importantes luchas que pueden no ser explícitamente anticapitalistas pero que, sin embargo, a menudo están relacionadas con la crisis y sus repercusiones y contribuyen al sentimiento generalizado de que algo —o, quizá, todo— está a punto de derrumbarse: el movimiento Black Lives Matter, la Primavera Árabe, el Movimiento de las Plazas, el #metoo y otros movimientos feministas, el ascendente movimiento de justicia climática, disturbios y el movimiento de los Chalecos Amarillos en Francia.[184] A pesar de esta ola masiva de malestar social, que no se parece a nada visto desde la década de 1970, no podemos concluir inequívocamente que el poder del capital se haya debilitado. Aunque quizá sea demasiado pronto para sacar conclusiones, parece más probable lo contrario: que la crisis haya reforzado el poder del capital. La concentración de la riqueza se ha acelerado, la desigualdad global se ha disparado, se han privatizado activos públicos, se ha impuesto la austeridad, se han recortado los impuestos, los salarios han disminuido, etc. En resumen, el capital ha logrado en gran medida imponer muchos de sus objetivos fundamentales. Deberíamos, como Endnotes (2013b, p. 29) señala en su estudio de la crisis y las luchas de clases de 2011-13, «protegernos contra la

tendencia a confundir la crisis de este modo de producción con una debilidad del capital en su lucha con el trabajo. De hecho, las crisis tienden a *fortalecer* la mano del capital».

Los funcionarios e ideólogos del capital lo saben. En 2010, el FMI (2010, p. 1) instó a los responsables políticos a «aprovechar el momento y actuar con valentía». El Banco Central Europeo (2014, p. 40) declaró que «la crisis ha demostrado claramente que no hay alternativa a las reformas estructurales». En 2014, el entonces Presidente de la Comisión Europea, José Manuel Barroso (2014), resumió la gestión de la crisis de los seis años anteriores: «[l]a crisis acabó dándonos el impulso político necesario para introducir cambios que antes de la recesión habrían sido inalcanzables; algunos de esos cambios eran incluso impensables». En una línea similar, el famoso argumento de Milton Friedman (2002, p. xiv) es que

> [s]olo una crisis —real o percibida— produce un cambio real. Cuando esa crisis sucede, las medidas que se toman dependen de las ideas que se tienen. Esa es, en mi opinión, nuestra función básica: desarrollar alternativas a las políticas existentes, mantenerlas vivas y disponibles hasta que lo políticamente imposible se convierta en políticamente inevitable.

Friedman escribió esto en 1962, cuando muchos aún creían que el keynesianismo había encontrado una forma de neutralizar las tendencias a la crisis del capitalismo. A mediados de los 70, sin embargo, las crisis que Friedman esperaba habían llegado, y fue capaz de poner en práctica muchas de sus ideas neoliberales como asesor de Augusto Pinochet, Margaret Thatcher y Ronald Reagan (véase Klein, 2008). Las fuerzas del capital saben muy bien que una crisis es una oportunidad espléndida para reforzar el control del capital sobre la vida social. Los comunistas también deberíamos tenerlo en cuenta.

Conclusión

El ser humano tiene que trabajar si quiere vivir. O, mejor dicho, *algunos* de ellos tienen que trabajar. Dadas ciertas condiciones naturales, los individuos humanos generalmente tienen la capacidad de producir más de lo necesario para su propia supervivencia, por lo que la reproducción de una comunidad humana no requiere necesariamente que *todos* trabajen. Las sociedades siempre han incluido a quienes estaban temporal o permanentemente incapacitadas para trabajar: enfermos, discapacitados, heridos, demasiado jóvenes o demasiado viejos, etc. Por consiguiente, las sociedades humanas siempre tienen que encontrar la manera de hacer que unos trabajen para otros, o, dicho de otra manera: encontrar la manera de organizar el trabajo excedente y distribuir sus resultados. No hay nada inherentemente opresivo en esto. El plustrabajo es simplemente una necesidad, e incluso un modo de producción comunista tendría que encontrar cómo garantizar la supervivencia de los que no pueden trabajar.

La capacidad de realizar trabajo excedente podría ser una condición de posibilidad de la existencia de la humanidad como tal, pero tiene un reverso sombrío: es también lo que hace posible la *sociedad de clases*. Para hacer realidad esta posibilidad, algunas personas tienen que obligar a los demás a trabajar para ellos. ¿Cómo ocurre esto? ¿Cómo un grupo de personas se establece como clase dominante y reproduce las relaciones sociales que les permite explotar a una clase de productores?

A lo largo de la mayor parte de la historia de la humanidad, las clases dominantes se han basado mayormente en una combinación de ideología y violencia. La ideología afecta a la forma en que las personas perciben el mundo que habitan, lo que consideran justo e injusto, necesario y contingente, lo natural y lo artificial, lo divino y lo humano, lo inevitable y lo permutable. Estas ideas e intuiciones funcionan como coordenadas para la acción y, por ello, la ideología puede ser una importante fuente de poder para las clases dominantes. La violencia suele ser un poco más directa y palpable: la mayoría de nosotros intentamos evitar el dolor, las lesiones y la muerte, por lo que la amenaza de la violencia suele ser una fuerza motivadora eficaz.

Las primeras sociedades de clases a gran escala de la antigua Mesopotamia estuvieron, en palabras de James C. Scott, «basadas sistemáticamente en el trabajo humano coaccionado y cautivo» (2017, p. 180). Según Scott, «sería casi imposible exagerar la centralidad de la esclavitud, de una forma u otra, en el desarrollo del Estado hasta hace muy poco» (2017, p. 155). Del mismo modo, la esclavitud fue el basamento tanto de la dinastía Qin y la temprana dinastía Han en China como en la antigua Grecia y en el imperio romano. La sociedad feudal también era «violenta en su propia base», como afirman Christopher Isett y Stephen Miller (2016, p. 40). En estas sociedades de clases precapitalistas, las clases dominantes empleaban la violencia para extraer el trabajo excedente de los productores.[185] La mayoría de los productores carecían de *libertad personal*, lo que significa que no tenían derecho a retirarse de la relación de explotación y que un intento de hacerlo de entrañaba, al menos en circunstancias normales, grandes dificultades y riesgos. En el transcurso de los siglos XVI y XVII, empezó a emerger un conjunto de relaciones sociales que permitían a las clases dominantes extraer el trabajo excedente de los campesinos sin

tener que recurrir a la violencia. Los campesinos fueron separados de la tierra y obligados a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas, que a su vez vendían sus productos como mercancías en mercados competitivos con el objetivo de obtener beneficios. La búsqueda de la riqueza en su forma monetaria —una actividad que antes había sido relegada a los márgenes de la sociedad— empezó a infiltrar todo el tejido social y el capital acabó por convertirse en «el poder económico que todo lo domina» (G: 107). Para llegar a este estado de cosas se necesitó mucha violencia, pero una vez establecida, fue posible sustituir parte de esa violencia por la «compulsión muda de las relaciones económicas».

El surgimiento del modo de producción capitalista no supuso, pues, una *evacuación* del poder de la economía; más bien señaló una nueva configuración del poder, en la que el poder coercitivo necesario para garantizar las relaciones de propiedad se centralizó en manos del Estado y, por tanto, formalmente separado de la organización de la producción y de la extracción del plustrabajo, que ahora pasaban a organizarse mediante una forma abstracta e impersonal de dominación. Esta forma históricamente novedosa de estructurar la reproducción de la vida social resultó ser tremendamente tenaz, versátil e impregnada de un feroz impulso expansivo. Cuatro siglos después está más arraigada que nunca. En este libro he intentado construir un marco conceptual sistemático para comprender una de las formas en que la vida de la sociedad se subordina a la valorización del valor. Ahora, una breve recapitulación.

2

Como el resto de organismos, los seres humanos tenemos que mantenernos en constante interacción con el resto de la naturaleza. El aspecto único sobre la versión específicamente humana de este metabolismo es que es inherentemente fragmentario, flexible e indeterminado; debido a su peculiar organización corporal, los seres humanos no tienen una forma inmediata o necesaria de relacionarse con el resto de la naturaleza. Lo característico del metabolismo humano con el resto de la naturaleza es, pues, una *ausencia de necesidad* o, quizás más exactamente, una unidad de necesidad y contingencia: un metabolismo *tiene* que establecerse, pero su forma social nunca está simplemente dada.

El modo de producción capitalista es el primer modo de producción de la historia en explotar plenamente la precariedad ontológica del metabolismo humano. Mientras que los modos precapitalistas de extracción de plusvalor se basaban en la íntima conexión entre los productores y los medios de producción, el capital asegura su control sobre la sociedad introduciendo una doble escisión del metabolismo humano con el fin de gobernar la reconexión temporal de lo que así ha sido separado.

La primera escisión es la creación del proletario, es decir, una nuda vida separada de sus condiciones, a las que solo puede acceder a través de la mediación del capital. Con esta fractura biopolítica, en la que el control sobre las condiciones de vida de la sociedad se centraliza en manos de la clase capitalista, se hace posible para esta última obligar a los proletarios a ceder una parte de su vida al capital sin tener que recurrir a la violencia.

En su lugar, los capitalistas pueden confiar en la voluntad de vivir de los proletarios para poder cobrar los intereses de una vida trascendentalmente endeudada, lo que se conoce como plusvalor. La dominación de clase se inserta así en un nivel trascendental, donde la valorización del valor se convierte en la condición de posibilidad de la reproducción social. La segunda escisión es la división horizontal de

los productores en unidades de producción que compiten y se relacionan entre sí a través del mercado. La organización de la reproducción social mediante el intercambio de productos del trabajo creados por productores independientes y privados transforma las relaciones sociales entre las personas en abstracciones reales que se enfrentan a ellas como poderes ajenos. Estas relaciones horizontales dan lugar a un conjunto de mecanismos a través del cual la lógica del capital transciende las diferencias de clase y se impone a la totalidad social como tal.

El poder económico del capital debe entenderse como el resultado de un cruce recíproco de estas dos escisiones constitutivas, que engendra una doble sujeción: la sujeción de los *proletarios* a los *capitalistas* y la sujeción de *todas* al *capital*. Ninguna de las dos puede reducirse a la otra porque se derivan de dos conjuntos de relaciones sociales distintos e irreductibles. La compulsión muda del capital es el resultado de su mutua mediación: los proletarios están sometidos a los capitalistas mediante un conjunto de mecanismos que someten simultáneamente a todos a la lógica de la valorización, y viceversa. El «mutismo» del poder del capital se revela así como el resultado de un conjunto de relaciones de producción históricamente específicas en las que la capacidad humana de infundir materialidad con relaciones de dominación ha sido explotada hasta un nivel nunca visto antes en la historia.

Sin embargo, las relaciones de producción no son la única fuente de poder del capital. Vista como un proceso continuo, la producción capitalista revela poseer una curiosa capacidad de transformar sus *condiciones previas* en *resultados de su propia presuposición*. Las relaciones capitalistas de producción ponen en movimiento una serie de dinámicas que son simultáneamente resultados y fuentes del poder del capital. Esta circularidad paradójica opera en múltiples niveles de la totalidad capitalista, desde la manipulación microscópica del ADN vegetal hasta la reestructuración de divisiones internacionales del trabajo.

En el puesto de trabajo la presión competitiva y la resistencia proletaria obligan a las personificaciones del capital a emplear su poder despótico y disciplinar a los trabajadores, a introducir nuevas tecnologías y a reestructurar la división del trabajo. A través de esta subsunción real del trabajo, el capital roe los cuerpos de los trabajadores para calibrarlos a la temporalidad abstracta de la producción capitalista y asegurarse de que se vuelven gradualmente inútiles fuera de las mediaciones del capital. La misma dinámica es visible en la relación del capital con el resto de la naturaleza, ya sean fuentes de energía, animales, suelo o plantas. La producción capitalista implica un impulso incesante que rompe la mano refractaria de la naturaleza.

La subsunción real también tiene lugar fuera del lugar de trabajo, a escala nacional, regional y mundial. Al aniquilar el espacio a través del tiempo y crear un imperio logístico soldado a su lógica, el capital gana una movilidad que utiliza como arma poderosa contra los proletarios rebeldes y los gobiernos rezagados. Mediante la reestructuración de la división internacional del trabajo, el capital añade otra dimensión a su poder trascendental complementando su apropiación condiciones *objetivas* y *sociales* del trabajo con sus condiciones *espaciales* o *geográficas*.

Allí donde está, el capital lanza su *modus operandi* característico en todos los niveles de la totalidad capitalista: fracturar, pulverizar, dividir y escindir para reunir, conectar, ensamblar y reconfigurar tejiendo la valorización del valor en el tejido trascendental de la reproducción social.

La circularidad del poder de compulsión muda también se manifiesta claramente en la tendencia necesaria del capital a generar un excedente relativo de población, así como en su recurrente de sí mismo en forma de crisis. Ambas dinámicas, que tienden a seguir un patrón cíclico, intensifican los mecanismos de compulsión muda; la existencia de un excedente relativo de población aumenta la competencia entre proletarios y una crisis aumenta las presiones competitivas sobre los capitales, forzándolos así a reforzar sus esfuerzos para disciplinar a los trabajadores e intensificar la subsunción real del trabajo, la naturaleza y las redes internacionales de producción. La compulsión muda del capital, por tanto, es el resultado de un conjunto particular de relaciones sociales y de un conjunto particular de dinámicas puestas en marcha por dichas relaciones. Esto explica por qué la sociedad capitalista está dominada por una lógica expansiva de valorización, que se impone a la sociedad no solo por medio de la violencia y la ideología, sino también inscribiéndose en la composición material de la reproducción social.

El poder económico del capital es un complejo aparato de dominación cuyos mecanismos operan en todos los niveles del modo de producción capitalista. El propósito de este libro ha sido centrarse en esta forma específica de poder para distinguirla sistemáticamente del poder coercitivo e ideológico e identificar sus fuentes y mecanismos. Para fijarlo como objeto, ha sido necesario purificarlo abstrayéndose de todo lo que no esté lógicamente implicado por él. Tales abstracciones son necesarias para construir teorías, pero para que las teorías sean estratégicamente relevantes para el esfuerzo práctico de abolir el mundo del capital también tiene que producirse el movimiento contrario. El propósito de construir teorías abstractas del capital no es producir ideas que sean verdaderas en un sentido puramente pasivo y tradicional, sino más bien coadyuvar al esfuerzo revolucionario para crear el comunismo. Contrariamente a lo que a veces muchos intelectuales llegan a pensar por su mala conciencia o vanidad, el papel de la teoría en tal esfuerzo es muy limitado. «Las *ideas* nunca pueden llevar más allá de un viejo orden sino solo más allá de las ideas del viejo orden mundial», como dijo Marx en una ocasión (4: 119). Lo que teorías como la desarrollada en este libro pueden hacer es, empero, desarrollar conceptos que puedan emplearse en niveles inferiores de abstracción para producir análisis coyunturales estratégicamente relevantes. La lucha contra el capital no tiene lugar en un laboratorio teórico, lo que significa que nunca se enfrenta la compulsión muda del capital tal y como se ha descrito en este libro. En la caótica realidad en la que se producen las luchas, el poder económico del capital está siempre completamente entrelazado con la dominación coercitiva e ideológica y con formas, lógicas y dinámicas sociales que no surgen de la forma capital. Debemos tener siempre presente que las teorías desarrolladas en altos niveles de abstracción no pueden ni deben responder a la pregunta de qué hay que hacer.

Pero esto no significa que tales teorías sean políticamente inútiles. La acción política siempre debe surgir de lo que Lenin (1974) llamó «la esencia misma, el alma viva del marxismo», a saber, el «análisis concreto de la situación concreta»; no obstante, para llevar a cabo tales análisis, necesitamos conceptos cuidadosamente construidos, y esto es lo que proporciona la teoría. Mi esperanza es, por tanto, que, combinada con otras teorías pertinentes y una sensibilidad hacia la especificidad de la coyuntura, el escrutinio sistemático del concepto de compulsión muda ofrecido en este libro pueda contribuir, aunque sea mínimamente, a desmantelar el sistema destructivo, opresivo y pesadillesco conocido como el modo de producción capitalista y, simultáneamente, a crear las condiciones de posibilidad de una vida libre —también conocida como

comunismo.

Bibliografía

Adams, R. N. (1975). *Energy and Structure*: *A Theory of Social Power*. University of Texas Press.

Adorno, T. W. (1972). Gesellschaft. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 8). Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2007). *Negative Dialectics*. Continuum.

Adorno, T. W. (2017). Theses on Need. *Adorno Studies*, *1*(1), 100-105.

Adorno, T. W. (2018). Theodor W. Adorno on 'Marx and the Basic Concepts of Sociological Theory' (V. Erlenbusch-Anderson & C. O'Kane, Trans.). *Historical Materialism*, 26(1), 154-164.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (D. Heller-Roazen, Trans.). Stanford University Press.

Agamben, G. (2005). *State of Exception*. University of Chicago Press.

Agamben, G. (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford University Press.

Albohn, J. (2015). Eine kurze Kritik der Wertkritik. In K. Reitter (Ed.), *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der 'Neuen Marx-Lektüre'*. Mandelbaum Verlag.

Alchian, A. A., & Demsetz, H. (1972). Production, Information Costs, and Economic Organization. *The American Economic Review*, *62*(5), 777-795.

Alimahomed-Wilson, J. (2016). *Solidarity Forever? Race, Gender, and Unionism in the Ports of Southern California*. Lexington Books.

Alimahomed-Wilson, J., & Ness, I. (Eds.). (2018). *Choke Points: Logistics Workers Disrupting the Global Supply Chain*. Pluto Press.

Allen, R. C. (2009). *The British Industrial Revolution in Global Perspective*. Cambridge University Press.

Allen, T. W. (2012). *The Invention of the White Race. Volume I: Racial Oppression and Social Control* (2nd ed.). Verso.

Allen, W. B. (1997). The Logistics Revolution and Transportation. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 553*(1).

Althusser, L. (2003). The Humanist Controversy. En *The Humanist Controversy and Other Writings*. Verso Books.

Althusser, L. (2005). *For Marx*. Verso Books.

Althusser, L. (2011). Is it Simple to be a Marxist in Philosophy? En L. Althusser, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*. Verso Books.

Althusser, L. (2014). *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*. Verso Books.

Althusser, L., Balibar, É., Establet, R., Macherey, P., & Rancière, J. (2015). *Reading Capital. The Complete Edition*. Verso Books.

Altvater, E. (1978). Some Problems of State Interventionism. En J. Holloway & S. Picciotto (Eds.), *State and Capital: A Marxist Debate*. Edward Arnold.

Altvater, E. (2006). The Social and Natural Environment of Fossil Capitalism. En L. Panitch & C. Leys (Eds.), *Coming to Terms with Nature* (pp. 37-60). Merlin Press.

Anderson, E. (2017). *Private Government: How Employers Rule Our Lives (and Why We Don't Talk about It)*. Princeton University Press.

Anderson, K. B. (2016). *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (2nd ed.). Chicago University Press.

Anderson, P. (1974). *Passages from Antiquity to Feudalism.* NLB.

Anderson, P. (1980). *Arguments within English Marxism.* Verso.

Anderson, P. (1987). *Considerations on Western Marxism.* Verso.
Angry Workers of the World. (2014). *Further Comments on Organisation.* https://libcom.org/blog/further-comments-organisation-15082014
Araghi, F. (2000). The Great Global Enclosure of Our Times: Peasants and the Agrarian Question at the End of the Twentieth Century. En *Hungry for Profit: The Agribusiness Threat to Farmers, Food and the Environment.* Monthly Review Press.
Arruzza, C. (2013). *Dangerous Liaisons: The Marriages and Divorces of Marxism and Feminism*. Merlin Press.
Arruzza, C. (2014). Remarks on Gender. *Viewpoint Magazine, 4*. https://www.viewpointmag.com/2014/09/02/remarks-on-gender/
Arruzza, C. (2015). Logic or History? The Political Stakes of Marxist-Feminist Theory. *Viewpoint Magazine, 4*. https://www.viewpointmag.com/2015/06/23/logic-or-history-the-political-stakes-of-marxist-feminist-theory/
Arruzza, C. (2016). Functionalist, Determinist, Reductionist: Social Reproduction Feminism and its Critics. *Science & Society, 80*(1), 9-30.
Arruzza, C., Bhattacharya, T., & Fraser, N. (2019). *Feminism for the 99 Percent: A Manifesto*. Verso.
Arthur, C. (2004a). Subject and Counter-Subject. *Historical Materialism, 12*(3), 93-102.
Arthur, C. (2004b). *The New Dialectic and Marx' sCapital.* Brill
Arthur, C. (2013). The Practical Truth of Abstract Labour. En R. Bellofiore, G. Starosta, & P. D. Thomas (Eds.), *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the* Grundrisse. Haymarket Books.
Avineri, S. (1980). *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge University Press.
Bachrach, P., & Baratz, M. S. (1962). Two Faces of Power. *The American Political Science Review, 56*(4), 947-952.
Bachrach, P., & Baratz, M. S. (1963). Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework. *The American Political Science Review, 57*(3), 632-642.
Backhaus, H.-G. (1997). *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*. ca ira.
Balibar, É. (2014). *The Philosophy of Marx.* Verso.
Balibar, É. (2018). Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud. *Australasian Philosophical Review, 2*(1), 5-25
Balibar, É. (2019). Towards a new critique of political economy: From generalized surplus value to total subsumption. In P. Osborne, É. Alliez, & E.-J. Russell (Eds.), *Capitalism: Concept, idea, image. Aspects of Marx's* Capital *today*. CRMEP Books.
Banaji, J. (2015). From the Commodity to Capital: Hegel's Dialectic in Marx's *Capital*. En *Value: The Representation of Labour in Capitalism* (pp. 14-45). Verso Books.
Bannerji, H. (2005). Building from Marx: Reflections on Class and Race. *Social Justice, 32*(4 (102)).
Barnett, M., & Duvall, R. (2005). Power in International Politics. *International Organization, 59*(1), 39-75.
Barrett, M. (2014). *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter.* Verso.
Barroso, J. M. (2014). *President Barroso's speech on the European Semester. European Commission.* http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-14-38_en.htm
Basso, L. (2012). *Marx and Singularity: From the Early Writings to the* Grundrisse. Brill.
Beamish, R. (1992). *Marx, Method, and the Division of Labor.* University of Illinois Press.
Beckert, S. (2015). *Empire of Cotton: A New History of Global Capitalism.* Penguin Books.
Bellofiore, R. (2009). A Ghost Turning into a Vampire: The Concept of Capital and Living Labour. En R. Bellofiore & R. Fineschi (Eds.), *Re-reading Marx: New Perspectives after the Critical Edition.* Palgrave Macmillan.
Bellofiore, R. (2014). Lost in Translation: Once Again on the Marx-Hegel Connection. En

F. Moseley & T. Smith (Eds.), *Marx's Capital and Hegel's Logic: A Reexamination.* Brill.
Bellofiore, R. (2018). The Long Depression: A critique of, and a dialogue with, Michael Roberts on the Marxian theory of crisis, and its relevance today. *History of Economic Thought and Policy, 1*, 115-126.
Benanav, A. (2015). *A Global History of Unemployment: Surplus Populations in the World Economy, 1949-2010* [PhD]. UCLA.
Benanav, A. (2020). *Automation and the Future of Work*. Verso.
Benanav, A., & Clegg, J. (2018). Crisis and Immiseration: Critical Theory Today. En B. Best, W. Bonefeld, & C. O'Kane (Eds.), *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory* (pp. 1629-1648). SAGE.
Benjamin, W. (1999). *The Arcades Project*. Belknap Press.
Bensaïd, D. (2009). *Marx for Our Times: Adventures and Misadventures of a Critique.* Verso Books.
Benston, M. (2019). The Political Economy of Women's Liberation. *Monthly Review, 71*(4). https://monthlyreview.org/2019/09/01/the-politicaleconomy-of-womens-liberation/
Benton, T. (1989). Marxism and Natural Limit: An Ecological Critique and Reconstruction. *New Left Review, 178*, 51-86.
Bernes, J. (2013). Logistics, Counterlogistics and the Communist Prospect. En *Endnotes 3: Gender, Class and Other Misfortunes.* Endnotes.
Bernes, J. (2018). The Belly of the Revolution. En B. R. Bellamy & J. Diamanti (Eds.), *Materialism and the Critique of Energy*. MCM' Publishing.
Bernstein, E. (1961). *Evolutionary Socialism*. Schocken Books.
Bhaskar, R. (2008). *Dialectic: The Pulse of Freedom.* Routledge.
Bhattacharya, T. (2017a). How Not to Skip Class: Social Reproduction of Labour and the Global Working Class. In T. Bhattacharya (Ed.), *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression.* Pluto Press.
Bhattacharya, T. (2017b). Introduction: Mapping Social Reproduction Theory. En *T. Bhattacharya (Ed.), Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression.* Pluto Press.
Bhattacharya, T. (Ed.). *(2017c). Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression.* Pluto Press.
Bidet, J. (2007). *Exploring Marx's* Capital*: Philosophical, Economic and Political Dimensions.* Brill.
Bidet, J. (2016). *Foucault with Marx.* Zed Books.
Bigo, P. (1953). *Marxisme et humanisme.* Presses universitaires de France.
Bischoff, J., & Lieber, C. (2011). Konkurrenz und Gesellschaftkritik: Mehrwert und Profitratensteuerung im Marxschen Forschungs- und Darstellungsprozess (»Heft Ultimum«). In W. Bonefeld & M. Heinrich (Eds.), *Kapital und Kritik: Nach der »neuen« Marx-Lektüre.* VSA.
Blanke, B., Jürgens, U., & Kastendiek, H. (1978). On the Current Marxist Discussion on the Analysis of Form and Function of the Bourgeois State. En J. Holloway & S. Picciotto (Eds.), *State and Capital: A Marxist Debate.* Edward Arnold.
Blau, P. M. (1964). *Exchange and Power in Social Life.* Transaction Publishers.
Boer, R. (2010). That Hideous Pagan Idol: Marx, Fetishism and Graven Images. *Critique, 38*(1), 93-116.
Boever, A. de. (2009). Agamben and Marx: Sovereignty, Governmentality, Economy. *Law and Critique, 20*(3).
Boggs, J. (2009). *The American Revolution: Pages from a Negro Worker's Notebook.* Monthly Review Press.
Bolt, M. (2016). På råbeafstand af marxismen. Et bidrag til kritik af kritikken af kritikken (Latour, Foucault, Marx). *K&K - Kultur og Klasse, 44*(122), 143-180.

Boltanski, L., & Chiapello, E. (2018). *The New Spirit of Capitalism (G. Elliott, Trans.)*. Verso.
Bolton, S. C. (2004). Conceptual Confusions: Emotion Work as Skilled Work. En C. Warhurst, I. Grugulis, & E. Keep (Eds.), *The Skills that Matter Palgrave.*
Bonacich, E. (2003). Pulling the Plug: Labor and the Global Supply Chain. *New Labor Forum, 12*(2).
Bonacich, E., & Wilson, J. B. (2008). *Getting the Goods: Ports, Labour and the Logistics Revolution.* Cornell University Press. Bonefeld, W. (2004). On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism from the Critique of Political Economy. *Historical Materialism, 12*(3), 103-124.
Bonefeld, W. (2014). *Critical Theory and the Critique of Political Economy.* Bloomsbury.
Boyd, W., Prudham, W. S., & Schurman, R. A. (2001). Industrial Dynamics and the Problem of Nature. *Society & Natural Resources, 14*(7), 555–570.
Braunmühl, C., Funken, K., Cogoy, M., & Hirsch, J. (1973). *Probleme einer materialistischen Staatstheorie.* Suhrkamp.
Braunstein, D. (2022). *Adorno's Critique of Political Economy* (Vol. 267). Brill.
Braverman, H. (1974). *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century.* Monthly Review Press.
Brenner, J. (2000). *Women and The Politics of Class.* Monthly Review Press.
Brenner, J., & Ramas, M. (2000). Rethinking Women's Oppression. En J. Brenner, *Women and the Politics of Class*. Monthly Review Press.
Brenner, R. (1986). The Social Basis of Economic Development. En J. Roemer (Ed.), *Analytical Marxism.* Cambridge University Press.
Brenner, R. (1987a). Agriarian Class Stucture and Economic Development in Pre-Industrial Europe. En T. H. Aston & C. H. E. Philpin (Eds.), *The Brenner Debate.* Cambridge University Press.
Brenner, R. (1987b). The Agrarian Roots of European Capitalism. En T. H. Aston & C. H. E. Philpin (Eds.), *The Brenner Debate.* Cambridge University Press.
Brenner, R. (2002). *The Boom and The Bubble: The US in the World Economy.* Verso Books.
Brenner, R. (2006). *The Economics of Global Turbulence: The Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945-2005.* Verso Books.
Brenner, R. (2007). Property and Progress: Where Adam Smith Went Wrong. En C. Wickham (Ed.), *Marxist History-writing for the Twenty-first Century.* Oxford University Press.
Brenner, R. (2009). *What is Good for Goldman Sachs is Good for America: The Origins of the Current Crisis.* Institute for Social Science Research, UCLA.
Brentel, H. (1989). *Soziale Form und Ökonomisches Objekt: Studien zum Gegenstandsund Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie.* Springer Fachmedien Wiesbaden.
Brien, K. M. (2011). Marx's radical humanism. *International Critical Thought, 1*(2).
Briken, K., Chillas, S., Krzywdzinski, M., & Marks, A. (2017). Labour Process Theory and the New Digital Workplace. En K. Briken, S. Chillas, M. Krzywdzinski, & A. Marks (Eds.), *The New Digital Workplace: How New Technologies Revolutionize Work.* Palgrave.
Brown, H. A. (2012). *Marx on Gender and the Family: A Critical Study.* Brill.
Brugger, T. (2015). Die ideologische Lesart der Neuen Marx-Lektüre als Totengräber radikaler Kritik. En K. Reitter (Ed.), *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der 'Neuen Marx-Lektüre'*. Mandelbaum Verlag.
Bukharin, N. (1928). *Historical Materialism: A System of Sociology.* International Publishers.
Bukharin, N. (1933). Marx's Teaching and its Historical Importance. En Bukharin et al., *Marxism and Modern thought*. Routledge.
Burawoy, M. (1985). *The Politics of Production: Factory Regimes Under Capitalism and*

Socialism. Verso.
Burkett, P. (1986). A note on competition under capitalism. *Capital & Class, 10*(3), 192-208.
Burkett, P. (2014). *Marx and Nature: A Red and Green Perspective.* Haymarket Books.
Callinicos, A. (2004). *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory* (2nd ed.). Brill.
Callinicos, A. (2014). *Deciphering Capital: Marx's Capital and its destiny.* Bookmarks.
Callinicos, A. (2017). *Continuing 'Capital' in the Face of the Present.* Capital.150: Marx's Capital Today, King's College, London.
Callinicos, A., & Choonara, J. (2016). How Not to Write About the Rate of Profit: A Response to David Harvey. *Science & Society, 80*(4), 481-494.
Calvez, J.-Y. (1956). *La Pensée de Karl Marx.* Seuil.
Cammatte, J. (2011). *Capital and Community.* Prism Key Press.
Campbell, M. (2004). The Objectivity of Value versus the Idea of Habitual Action. En R. Bellofiore & N. Taylor (Eds.), *The Constitution of Capital: Essays on Volume I of Marx's* Capital. Palgrave Macmillan.
Carchedi, G., & Roberts, M. (2013). A Critique of Heinrich's, 'Crisis Theory, the Law of the Tendency of the Profit Rate to Fall, and Marx's Studies in the 1870s'. *Monthly Review Press.* https://monthlyreview.org/commentary/critique-heinrichs-crisis-theory-law-tendency-profit-rate-fall-marxsstudies-1870s/
Carver, T. (1975). Marx's Commodity Fetishism. *Inquiry, 18*(1), 39-63.
Carver, T. (2010). The German Ideology Never Took Place. *History of Political Thought, 31*(1), 107-127.
Carver, T., & Blank, D. (2014). *A Political History of the Editions of Marx and Engels's 'German Ideology' Manuscripts.* Palgrave Macmillan.
Chakrabarty, D. (2007). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton University Press.
Chandler, A. D. (2002). *The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business*. Belknap Press of Harvard University Press.
Chattopadhyay, P. (2012). Competition. En B. Fine, A. Saad Filho, & M. Boffo (Eds.), *The Elgar Companion to Marxist Economics.* Edward Elgar.
Chen, C. (2013). The Limit Point of Capitalist Equality. En *Endnotes 3: Gender, Class and Other Misfortunes* (pp. 202-223). Endnotes.
Chernomas, R., & Hudson, I. (2017). *The Profit Doctrine. Economists of the Neoliberal Era.* Pluto Press.
Chibber, V. (2013). *Postcolonial Theory and the Specter of Capital.* Verso Books.
Chua, C. (2017). Logistical Violence, Logistical Vulnerabilities: Reseña de *The Deadly Life of Logistics: Mapping Violence in Global Trade* por Deborah Cowen. *Historical Materialism, 25*(4), 167-182.
Chua, C., Danyluk, M., Cowen, D., & Khalili, L. (2018). Introduction: Turbulent Circulation: Building a Critical Engagement with Logistics. *Environment and Planning D: Society and Space, 36*(4), 617-629.
Cillo, R., & Pradella, L. (2018). New Immigrant Struggles in Italy's Logistics Industry. *Comparative European Politics, 16*(1), 67-84.
Clarke, S. (1991a). *Marx, Marginalism and Modern Sociology: From Adam Smith to Max Weber* (2nd ed.). Macmillan.
Clarke, S. (Ed.). (1991b). *The State Debate.* Macmillan.
Clarke, S. (1991c). The State Debate. En *The State Debate.* Macmillan.
Clarke, S. (1994). *Marx's Theory of Crisis.* Macmillan.
Clarke, S. (1995). *Marx and the Market.* Center for Social Theory http://homepages.warwick.ac.uk/~syrbe/pubs/LAMARKW.pdf
Cleaver, H. (2000). *Reading* Capital *Politically*. Anti/Theses & AK Press.

Cleaver, H. M. (1972). The Contradictions of the Green Revolution. *The American Economic Review, 62*(1/2), 177-186.
Clover, J. (2016). *Riot. Strike. Riot: The New Era of Uprisings.* Verso Books.
Colletti, L. (1973). *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society.* Monthly Review Press.
Cowen, D. (2014). *The Deadly Life of Logistics: Mapping Violence in Global Trade.* University of Minnesota Press.
Creveld, M. V. (2004). *Supplying War: Logistics From Wallenstein To Patton.* Cambridge University Press.
Cruz, T. (2016). *Creative Management: Disciplining the Neoliberal Worker* [PhD]. https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=5862&context=etd
Culpepper, P. D. (2015). Structural power and political science in the post-crisis era. *Business and Politics, 17*(3), 391-409.
Culpepper, P. D., & Reinke, R. (2014). Structural Power and Bank Bailouts in the United Kingdom and the United States. *Politics & Society, 42*(4), 427-454.
Cuppini, N., Frapporti, M., & Pirone, M. (2015). Logistics Struggles in the Po Valley Region: Territorial Transformations and Processes of Antagonistic Subjectivation. *South Atlantic Quarterly, 114*(1), 119-134.
Dahl, R. (1957). The Concept of Power. *Behavioral Science, 2.*
Dahl, R. (1961). *Who Governs? Democracy and Power in an American City.* Yale University Press.
Danyluk, M. (2018). Capital's Logistical Fix: Accumulation, Globalization, and the Survival of Capitalism. *Environment and Planning D: Society and Space, 36*(4), 630-647.
Davis, M. (2017). *Planet of Slums.* Verso.
De Angelis, M. (1996). Social Relations, Commodity-Fetishism and Marx's Critique of Political Economy. *Review of Radical Political Economics, 28*(4), 1-29.
de Man, H. (1932). Der neu entdeckte Marx. *Der Kampf, XXV*(5-6).
De Sicilia, A. S. (2016). *The Problem of Subsumption in Kant, Hegel and Marx* [PhD]. Centre for Research in Modern European Philosophy, Kingston University.
De Ste. Croix, G. E. M. (1989). *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests.* Cornell University Press.
Degenerate Communism (2014). *Choke Points: Mapping an Anticapitalist Counterlogistics in California* https://libcom.org/library/choke-points-mappinganticapitalist-counter-logistics-california
Desan, M. H. (2013). Bourdieu, Marx, and Capital: A Critique of the Extension Model. *Sociological Theory, 31*(4), 318-342.
Diamanti, J., & Simpson, M. (2018). Five Theses on Sabotage in the Shadow of Fossil Capital. *Radical Philosophy, 2*(2).
Dimmock, S. (2014). *The Origin of Capitalism in England, 1400-1600*. Brill.
Dubilet, A. (2015). Dispossession, Uselessness, and the Limits of Humanism. *Syndicate*. https://syndicate.network/symposia/theology/seventeen-contradictions-and-the-end-of-capitalism/
Dunayevskaya, R. (1971). *Marxism and Freedom: From 1776 until Today* (3rd ed.). Pluto Press.
Durbin, S., & Conley, H. (2010). Gender, Labour Process Theory and Intersectionality: *Une Liason Dangereuse.* En *Working Life: Renewing Labour Process Analysis.* Palgrave Macmillan.
Eagleton, T. (1996). *Ideology: An Introduction.* Verso Books.
ECB. (2014). *Annual Report.* https://www.ecb.europa. eu/pub/pdf/annrep/ar2014en.pdf
Ehrbar, H. G. (2010). *Glossary to Marx's* Capital *and other Economic Writings.* http://content.csbs.utah.edu/~ehrbar/glossary.pdf
Eisenstein, Z. R. (1979). Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist

Feminism. In Z. R. Eisenstein (Ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* Monthly Review Press.
Elbe, I. (2008). *Marx im Westen: Die neue Marx-lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Akademie Verlag.
Elbe, I. (2013). *Between Marx, Marxism, and Marxisms – Ways of Reading Marx's Theory.* Viewpoint Magazine. https://www.viewpointmag.com/2013/10/21/between-marx-marxism-and-marxismsways-of-reading-marxs-theory/
Elbe, I., Ellmers, S., & Eufinger, Jan. (2012). Einleitung. En I. Elbe, J. Eufinger, & S. Ellmers (Eds.), *Anonyme Herrschaft: Zur Struktur moderner Machtverhältnisse.* Westphälisches Dampfboot.
Eley, G. (2002). *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000.* Oxford University Press.
Elger, T. (1979). Valorisation and 'Deskilling': A Critique of Braverman. *Capital & Class, 7*, 58-99.
Elliott, G. (2006). *Althusser: The Detour of Theory.* Brill.
Ellmers, S. (2009). *Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx: Ein Beitrag zur 'neuen Marx-Lektüre'* (2nd ed.). Universitätverlag Rhein-Ruhr.
Elson, D. (2015). The Value Theory of Labour. En D. Elson (Ed.), *Value: The Representation of Labour in Capitalism.* Verso Books.
Endnotes. (2010a). Communisation and Value-Form Theory. En *Endnotes 2: Misery and the Value Form.*
Endnotes. (2010b). *Endnotes 2: Misery and the Value Form.*
Endnotes. (2010c). The History of Subsumption. En *Endnotes 2: Misery and the Value Form.*
Endnotes. (2010d). The Moving Contradiction: The Systematic Dialectic of Capital as a Dialectic of Class Struggle. En *Endnotes, Endnotes 2: Misery and the Value Form.*
Endnotes. (2013a). A Rising Tide Lifts All Boats: Crisis Era Struggles in Britain. En *Endnotes 3: Gender, Race, Class and Other Misfortunes.*
Endnotes. (2013b). The Holding Pattern: The Ongoing Crisis and the Class Struggles of 2011-13. En *Endnotes 3: Gender, Race, Class and Other Misfortunes.*
Endnotes. (2013c). The Logic of Gender. *Endnotes, 3*, 56-90.
Endnotes. (2015a). A History of Separation. En *Endnotes 4: Unity in Separation.*
Endnotes. (2015b). An Identical Abject-Subject? En *Endnotes 4: Unity in Separation.*
Endnotes. (2015c). Brown v. Ferguson. En *Endnotes 4: Unity in Separation.*
Endnotes. (2020). Error. En *Endnotes 5: The Passions and the Interests.*
Endnotes, & Benanav, A. (2010). Misery and Debt: On the Logic and History of Surplus Populations and Surplus Capital. En *Endnotes 2: Misery and the Value Form.*
Engster, F. (2014). *Das Geld als Mass, Mittel und Methode: Das Rechnen mit der Identität der Zeit.* Neofelis Verlag.
Exner, A. (2015). Zur Relevanz von klassenteoretischen Analysen heute: Reflexionen einer wertformkritischen Perspektive. En *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der 'Neuen Marx-Lektüre'.* Mandelbaum Verlag.
Farris, S. R. (2012). Femonationalism and the 'Regular' Army of Labor Called Migrant Women. *History of the Present, 2*(2), 184-199.
Farris, S. R. (2015a). Migrants' Regular Army of Labour: Gender Dimensions of the Impact of the Global Economic Crisis on Migrant Labor in Western Europe. *The Sociological Review, 63*(1), 121-143.
Farris, S. R. (2015b). The Intersectional Conundrum and the Nation-State. *Viewpoint Magazine.* https://www.viewpointmag.com/2015/05/04/theintersectional-conundrum-and-the-nation-state/
Farris, S. R. (2019). Social reproduction and racialized surplus populations. En P. Osborne, É. Alliez, & E.-J. Russell (Eds.), *Capitalism: Concept, idea, image. Aspects of*

Marx's Capital *today*. CRMEP Books.
Federici, S. (2004). *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation.* Autonomedia.
Federici, S. (2012). *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle.* PM Press.
Federici, S. (2017). Notes on Gender in Marx's Capital. *Continental Thought and Theory: A Journal of Intellectual Freedom, 1*(4), 19-37.
Ferguson, S. (2019). *Women and Work: Feminism, Labour, and Social Reproduction.* Pluto Press.
Ferguson, S., & McNally, D. (2013). Capital, Labour-Power, and Gender Relations: Introducción de *Historical Materialism Edition of Marxism and the Oppression of Women.* En *L. Vogel, Marxism and the Oppression of Women.* Haymarket.
Fine, B., & Saad-Filho, A. (2010). *Marx's* Capital (5th ed.). Pluto Press.
Fleming, P. (2009). *Authenticity and the Cultural Politics of Work: New Forms of Informal Control.* Oxford University Press.
Fleming, P., & Sturdy, A. (2013). "Just be yourself!" *Employee Relations, 31*(6).
Foster, J. B. (2000). *Marx's Ecology: Materialism and Nature.* Monthly Review Press.
Foster, J. B., & Burkett, P. (2000). The Dialectic of Organic/Inorganic Relations: Marx and the Hegelian Philosophy of Nature. *Organization & Environment, 13*(4), 403-425.
Foster, J. B., & Burkett, P. (2016). *Marx and the Earth: An Anti-Critique.* Brill.
Foucault, M. (1980a). Body/Power. En *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.* Vintage Books.
Foucault, M. (1980b). Questions on Geography. En *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.* Vintage Books.
Foucault, M. (1980c). The Confession of the Flesh. En *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.* Vintage Books.
Foucault, M. (1982). *The Archaeology of Knowledge and The Discourse of Language.* Pantheon Books.
Foucault, M. (1991). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Penguin.
Foucault, M. (1998). *The Will to Knowledge: The History of Sexuality 1.* Penguin.
Foucault, M. (2002a). Interview with Michel Foucault. En *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Volume Three.* Penguin.
Foucault, M. (2002b). *The Archaeology of Knowledge.* Routledge.
Foucault, M. (2002c). The Birth of Social Medicine. En *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Volume Three.* Penguin.
Foucault, M. (2002d). The Subject and Power. En *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Volume Three.* Penguin.
Foucault, M. (2002e). Truth and Juridical Forms. En *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Volume Three.* Penguin.
Foucault, M. (2002s). Truth and Power. En *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Volume Three.* Penguin.
Foucault, M. (2004). *'Society Must Be Defended': Lectures as the Collège de France, 1975-76.* Penguin.
Foucault, M. (2007). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* Routledge.
Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978- 79.* Palgrave Macmillan.
Foucault, M. (2009). *Security, Territory, Population: Lectures at the College De France, 1977-78.* Palgrave Macmillan.
Foucault, M. (2012). The Mesh of Power. *Viewpoint Magazine, 2.* https://www.viewpointmag.com/2012/09/12/the-mesh-of-power/
Fox, J. G. (2015). *Marx, the Body, and Human Nature.* Palgrave Macmillan.

Fracchia, J. (2004). On Transhistorical Abstractions and the Intersection of Historical Theory and Social Critique. *Historical Materialism, 12*(3), 125-146.
Fracchia, J. (2005). Beyond the Human-Nature Debate: Human Corporeal Organisation as the First Fact of Historical Materialism. *Historical Materialism, 13*(1), 33-62.
Fracchia, J. (2017). Organisms and Objectifications: A Historical-Materialist Inquiry into the 'Human and Animal'. *Monthly Review, 68*(10). https://monthlyreview.org/2017/03/01/organisms-and-objectifications/
Friedman, M. (2002). *Capitalism and Freedom.* Chicago University Press.
Fromm, E. (Ed.). (1965). *Socialist Humanism: An International Symposium.* Doubleday.
Fromm, E. (2004). *Marx's Concept of Man.* Continuum.
Garaudy, R. (1967). *From Anathema to Dialogue: The Challenge of Marxist-Christian Cooperation.* Collins.
Gardiner, J. (1979). Women's Domestic Labor. In Z. R. Eisenstein (Ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism.* Monthly Review Press.
Gehlen, A. (1988). *Man, His Nature and Place in the World.* Columbia University Press.
Genel, K. (2006). The Question of Biopower: Foucault and Agamben. *Rethinking Marxism, 18*(1), 43-62.
Geras, N. (2016). *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend.* Verso Books.
Gerstenberger, H. (2014). The Political Economy of Capitalist Labor. *Viewpoint Magazine.* https://www.viewpointmag.com/2014/09/02/the-politicaleconomy-of-capitalist-labor/
Gerstenberger, H. (2018a). *Markt und Gewalt: Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus*. Westfälisches Dampfboot.
Gerstenberger, H. (2018b). Über direkte Gewalt in kapitalistischen Arbeitverhältnissen —Und über Geschichtsphilosophie: Zur analytischen Konzeption von Gewalt im Kapitalismus. *PROKLA 192: Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, 48*(3), 489-500. 0
Giammanco, M. D. (2002). Competition and Technical Progress in Marx: Two Different Perspectives. *History of Economic Ideas, 10*(2), 69-95.
Gibson, K. R., & Ingold, T. (Eds.). (1993). *Tools, Language and Cognition in Human Evolution.* Cambridge University Press.
Gilmore, R. W. (2006). *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California.* University of California Press.
Giménez, M. E. (2005). Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited. *Science & Society, 69*(1), 11-32.
Giménez, M. E. (2018). *Marx, Women, and Capitalist Social Reproduction: Marxist- Feminist Essays.* Brill.
Gonzalez, M. A. (2011). Communization and the Abolition of Gender. En B. Noys (Ed.), *Communization and its Discontents: Contestation, Critique and Contemporary Struggles*. Minor Compositions.
Goshgarian, G. M. (2003). Introduction. En *L. Althusser, The Humanist Controversy and Other Writings.* Verso Books.
Gould, C. C. (1980). *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality.* MIT Press.
Gramsci, A. (2011). *Prison Notebooks: Volume III.* Columbia University Press.
Gray, N. (2012). Against Perversion and Fetish: The Marxian Theory of Revolution as Practical Demystification. *Studies in Social and Political Thought, 20.*
Grigat, S. (2007). *Fetisch und Freiheit: Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus.* ca ira.
Grigg, D. B. (1992). *The Transformation of Agriculture in the West.* Blackwell.
Grossman, H. (2018). *Works, Volume 1: Essays and Letters on Economic Theory.* Brill.
Gunn, R. (1992). Against Historical Materialism: Marxism as a First-Order Discourse. En *Open Marxism. Volume II: Theory and Practice.* Pluto Press.

Hanloser, G., & Reitter, K. (2008). *Der bewegte Marx: Eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus.* Unrast Verlag.
Hardt, M., & Negri, A. (2003). *Empire.* Harvard University Press.
Hardt, M., & Negri, A. (2011). *Commonwealth.* The Belknap Press of Harvard University Press.
Harley, C. K. (1988). Ocean Freight Rates and Productivity, 1740-1913: The Primacy of Mechanical Invention Reaffirmed. *The Journal of Economic History, 48*(4), 851-876.
Harman, G. (2018). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything.* Penguin.
Hartmann, H. (1981a). Summary and Response: Continuing the Discussion. En L. Sargent (Ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism & Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*. Pluto Press.
Hartmann, H. (1981b). The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union. En L. Sargent (Ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism & Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*. Pluto Press.
Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism.* Oxford University Press.
Harvey, D. (2006). *The Limits to Capital.* Verso Books.
Harvey, D. (2010). *A Companion to Marx's* Capital. Verso Books
Harvey, D. (2014). *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism.* Profile Books.
Harvey, D. (2016). Crisis theory and the falling rate of profit. En T. Subasat (Ed.), *The Great Financial Meltdown: Systemic, Conjunctural or Policy Created?* Edward Elgar.
Harvey, D. (2017). *Marx, Capital and the Madness of Economic Reason.* Profile Books.
Haug, W. F. (1974). *Vorlesungen zur Einführung ins* Kapital. Pahl-Rugenstein Verlag.
Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit.* Oxford University Press.
Hegel, G. W. F. (1991). *The Encyclopedia Logic. Part I of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*. Hackett Publishing Company.
Hegel, G. W. F. (2003). *Elements of the Philosophy of Right.* Cambridge University Press.
Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic.* Cambridge University Press.
Heinrich, M. (1989). Capital in general and the structure of Marx's *Capital*. *Capital & Class, 13*(2), 63-79.
Heinrich, M. (1999a). *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition.* Westphälisches Dampfboot.
Heinrich, M. (1999b). Geschichtsphilosophie bei Marx. En D. Behrens (Ed.), *Geschichtsphilosophie oder Das Begreifen der Historizität.* ca ira.
Heinrich, M. (2004). Welche Klassen und welche Kämpfe? Eine Antwort auf Karl Reitters „Kapitalismus ohne Klassenkampf?". *grundrisse. zeitschrift für linke theorie & debatte, 11.*
Heinrich, M. (2009). *Wie das Marxsche «Kapital» lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des «Kapital». Teil 1* (2nd ed.). Schmetterling Verlag.
Heinrich, M. (2012a). *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's* Capital. Monthly Review Press.
Heinrich, M. (2012b). Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie. En I. Elbe, S. Ellmers, & J. Eufinger (Eds.), *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse.* Westphälisches Dampfboot.
Heinrich, M. (2013a). Crisis Theory, the Law of the Tendency of the Profit Rate to Fall, and Marx's Studies in the 1870s. *Monthly Review, 64*(11). https://monthlyreview.org/2013/04/01/crisis-theory-the-law-of-thetendency-of-the-profit-rate-to-fall-and-marxs-studies-in-the-1870s/
Heinrich, M. (2013b). *Heinrich Answers Critics.* https://monthlyreview.org/commentary/heinrich-answers-critics/
Heinrich, M. (2013c). *Wie das Marxsche «Kapital» lesen? Leseanleitung und Kommentar zum Anfang des «Kapital» Teil 2.* Schmetterling Verlag.

Heinrich, M. (2014). The 'Fragment on Machines': A Marxian Misconception in the Grundrisse and its Overcoming in Capital. En R. Bellofiore, G. Starosta, & P. D. Thomas (Eds.), *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse.* Haymarket.
Heller, A. (2018). *The Theory of Need in Marx.* Verso.
Henning, C. (2015). *Philosophy After Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy.* Haymarket.
Henrich, D. (2008). *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism.* Harvard University Press.
Hess, M. (1845). *The Essence of Money.* https://www.marxists.org/archive/hess/1845/essence-money.htm
Hess, M. (1983). The Recent Philosophers. En L. S. Stepelevich (Ed.), *The Young Hegelians. An Anthology* (pp. 355-375). Cambridge University Press.
Hilferding, R. (1981). *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development.* Routledge & Kegan Paul.
Hirsch, J. (1978). The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State. En J. Holloway & S. Picciotto (Eds.), *State and Capital: A Marxist Debate.* Edward Arnold.
Hobbes, T. (2008). *Leviathan.* Oxford University Press.
Hobsbawm, E. (1995). *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991.* Abacus.
Hobsbawm, E. (2002). *The Age of Empire: 1875-1914.* Abacus.
Hobsbawm, E. (2003). *The Age of Revolution: Europe 1789-1848.* Abacus.
Hobsbawm, E. (2004). *The Age of Capital: 1848-1875.* Abacus.
Hochschild, A. R. (2012). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling.* University of California Press.
Hodges, D. C. (1965). Marx's Contribution to Humanism. *Science & Society, 29*(2), 173-191.
Hoff, J. (2017). *Marx Worldwide: On the Development of the International Discourse on Marx since 1965.* Brill.
Hoffmann, P. (1982). *The Anatomy of Idealism: Passivity and Activity in Kant, Hegel and Marx.* Martinus Nijhoff Publishers.
Holloway, J. (2010). *Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today.* Pluto Press.
Holloway, J., & Picciotto, S. (1978a). Introduction: Towards a Materialist Theory of the State. En J. Holloway & S. Picciotto (Eds.), *State and Capital: A Marxist Debate.* Edward Arnold.
Holloway, J., & Picciotto, S. (Eds.). (1978b). *State and Capital: A Marxist Debate.* Edward Arnold.
Holt-Giménez, E. (2017). *A Foodie's Guide to Capitalism: Understanding the Political Economy of What We Eat.* Monthly Review Press.
Hommes, J. (1955). *Der technische Eros: Das Wesen der materialitischen Geschichtsauffassung.* Herder.
Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments.* Stanford University Press.
Hornborg, A. (2016). *Global Magic: Technologies of Appropriation from Ancient Rome to Wall Street.* Palgrave Macmillan.
Huber, M. T. (2013). *Lifeblood: Oil, Freedom, and the Forces of Capital.* University of Minnesota Press.
Hudis, P. (2018). Racism and the Logic of Capital: A Fanonian Reconsideration. *Historical Materialism, 26*(2), 199-220.
Iacono, A. M. (2016). *The History and Theory of Fetishism.* Palgrave Macmillan.
IMF. (2010). *Regional Economic Outlook, October 2010, Europe, Building Confidence.*

Isaac, J. C. (1987). *Power and Marxist Theory: A Realist View.* Cornell University Press.
Isett, C. M., & Miller, S. (2016). *The Social History of Agriculture: From the Origins to the Current Crisis.* Rowman & Littlefield.
Jameson, F. (2009). *Valences of the Dialectic.* Verso.
Jameson, F. (2011). *Representing Capital: A Reading of Volume One.* Verso.
Jappe, A. (2005). *Die Abenteuer der Ware. Für eine neue Wertkritik.* Unrast Verlag.
Jappe, A. (2013). Sohn-Rethel and the Origin of 'Real Abstraction': A Critique of Production or a Critique of Circulation? *Historical Materialism, 21*(1), 3-14.
Jappe, A. (2014). Towards a History of the Critique of Value. *Capitalism Nature Socialism, 25*(2), 25-37.
Jessop, B. (2012). Marxist Approaches to Power. En E. Amenta, K. Nash, & A. Scott (Eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology.* Blackwell.
Kautsky, K. (1912). *Karl Marx' Oekonomische Lehren: Gemeinverständlich Dargestellt und Erläutert.* Verlag J.H.W. Dietz Nachf.
Kautsky, K. (1929). *Nature and Society.* https://www.marxists.org/archive/kautsky/1929/12/naturesoc.htm
Kautsky, K. (1989). My Book on the Materialist Conception of History. *International Journal of Comparative Sociology, 30*(1), 68-72.
Keefer, T. (2009). Fossil Fuels, Capitalism, and Class Struggle. *The Commoner, 13*, 15-21.
Klauda, G. (2015). Von der Arbeiterbewegung zur Kritischen Theorie: Zur Urgeschichte des Marxismus ohne Klassen. En K. Reitter (Ed.), *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der 'Neuen Marx- Lektüre'.* Mandelbaum Verlag.
Klein, N. (2008). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism.* Penguin.
Kleven, H. J., Landais, C., & Søgaard, J. E. (2018). *Children and Gender Inequality: Evidence from Denmark* (01/18; CEBI Working Paper Series). Center for Economic Behaviour & Inequality, University of Copenhagen.
Kliman, A., Freeman, A., Potts, N., Gusev, A., & Cooney, B. (2013). The Unmaking of Marx's Capital: Heinrich's Attempt to Eliminate Marx's Crisis Theory. *Social Science Research Network.* https://papers.ssrn.com/abstract= 2294134
Kloppenburg, J. R. (2004). *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology, 1492-2000* (2nd ed.). University of Wisconsin Press.
Knights, D., & Wilmott, H. (1990). Introduction. En D. Knights & H. Wilmott (Eds.), *Labour Process Theory* (pp. 1-45). Macmillan.
Kolakowski, L. (1990). *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution. 2. The Golden Age.* Oxford University Press.
Korsch, K. (2013). *Marxism and Philosophy.* Verso Books.
Korsch, K. (2017). *Karl Marx.* Haymarket Books.
Kouvelakis, S. (2003). *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx.* Verso.
Krahl, H.-J. (1971). *Konstitution und Klassenkampf: Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution.* Verlag Neue Kritik.
Kranzberg, M. (1995). Technology and History: 'Kranzberg's Laws'. *Bulletin of Science, Technology & Society, 15*(1), 5-13.
Krätke, M. R. (2008a). Marx's 'books of crisis'' of 1857-8'. En M. Musto (Ed.), *Karl Marx's* Grundrisse: *Foundations of the critique of political economy 150 years later.* Routledge.
Krätke, M. R. (2008b). The first world economic crisis: Marx as an economic journalist. En M. Musto (Ed.), *Karl Marx's* Grundrisse: *Foundations of the critique of political economy 150 years later.* Routledge.
Krätke, M. R. (2011). Antonio Gramsci's Contribution to a Critical Economics. *Historical Materialism, 19*(3), 63-105.
Krier, D., & Worrell, M. P. (2017). The Social Ontology of Capitalism: An Introduction. En D. Krier & M. P. Worrell (Eds.), *The Social Ontology of Capitalism.* Palgrave Macmillan

Kurz, R. (2012). *Geld ohne Wert: Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*. Horlemann.
Kurz, R., & Lohoff, E. (1989). Der Klassenkampf-Fetisch. Thesen zur Entmythologisierung des Marxismus. *krisis. Kritik der Warengesellschaft.* www.krisis.org
Labriola, A. (2005). *Essays on the Materialistic Conception of History* (C. H. Kerr, Trans.). Cosimo Classics.
Laclau, E., & Mouffe, C. (2014). *Hegemony And Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics* (2nd ed.). Verso.
Landshut, S. (1932). *Karl Marx*. Charles Coleman.
Lange, E. L. (2016). The Critique of Political Economy and The New Dialectic. Hegel, Marx, and Christopher J. Arthur's 'Homology Thesis'. *Crisis and Critique, 3*(3), 235-272.
Läpple, D. (1973). *Staat und Allgemeine Produktionsbedingungen, Grundlagen zur Kritik der Infrastrukturtheorien*. VSA.
Larsen, N., Nilges, M., Robinson, J., & Brown, N. (2014a). Introduction. En N. Larsen, M. Nilges, J. Robinson, & N. Brown (Eds.), *Marxism and the Critique of Value.* MCM' Publishing.
Larsen, N., Nilges, M., Robinson, J., & Brown, N. (Eds.). (2014b). *Marxism and the Critique of Value.* MCM' Publishing.
Layder, D. (1985). Power, Structure and Agency. *Journal for the Theory of Social Behaviour, 15*(2), 131-149.
Lazzarato, M. (2012). *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*. Semiotext(e).
Lazzarato, M. (2015). *Governing by Debt.* Semiotext(e).
Le Goff, J. (1980). *Time, Work, and Culture in the Middle Ages.* University of Chicago Press.
Lebowitz, M. A. (2003). *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class* (2nd ed.). Palgrave Macmillan.
Lebowitz, M. A. (2006). The Politics of Assumption, the Assumption of Politics. *Historical Materialism, 14*(2), 29-47.
LeCavalier, J. (2016). *The Rule of Logistics: Walmart and the Architecture of Fulfillment.* University of Minnesota Press.
Lenin, V. I. (1914). *Karl Marx: A Brief Biographical Sketch With an Exposition of Marxism*. https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1914/granat/index.htm
Lenin, V. I. (1972). *Materialism and Empirio-criticism: Critical Comments on a Reactionary Philosophy* (Vol. 14). Progress Publishers.
Lenin, V. I. (1974). Kommunismus. En *Collected Works* (Vol. 31). Progress Publishers.
Lenin, V. I. (2010). *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism.* Penguin.
Lenin, V. I. (2012). *State and revolution.* International Publishers.
Leopold, D. (2007). *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing.* Cambridge University Press.
Levin, M. (1974). Marxism and Romanticism: Marx's Debt to German Conservatism. *Political Studies, 22*(4), 400-413.
Levinson, M. (2016). *The Box: How the Shipping Container Made the World Smaller and the World Economy Bigger* (2nd ed.). Princeton University Press.
Lewis, H. (2016). *The Politics of Everybody: Feminism, Queer Theory and Marxism at the Intersection.* Zed Books.
Lewontin, R. (2000). The Maturing of Capitalist Agriculture: Farmer as Proletarian. En F. Magdoff, J. B. Foster, & F. H. Buttel (Eds.), *Hungry for Profit: The Agribusiness Threat to Farmers, Food and the Environment.* Monthly Review Press.
Lewontin, R., & Berlan, J.-P. (1986). Technology, Research, and the Penetration of Capital: The Case of U.S. Agriculture. *Monthly Review, 38*(3).
Littler, C. R. (1990). The Labour Process Debate: A Theoretical Review 1974- 1988. En

Labour Process Theory (pp. 46-94). Macmillan.
Lohoff, E., & Trenkle, N. (2013). *Die Große Entwertung*. Unrast Verlag.
Lombardo, L. (2014). Genetic use restriction technologies: A review. *Plant Biotechnology Journal, 12*(8), 995-1005.
Lordon, F. (2014). *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire* (G. Ash, Trans.). Verso.
Lowe, L. (1996). *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics.* Duke University Press.
Löwy, M. (1987). The Romantic and the Marxist Critique of Modern Civilization. *Theory and Society, 16*(6), 891-904.
Luxemburg R. (1972). "Nur ein Menschenleben!". En *Gesammelte Werke (Vol. 1)*. Dietz Verlag.
Lukács, G. (1978). *The Ontology of Social Being: 2*. Marx. Merlin Press.
Lukács, G. (1980). *The Ontology of Social Being: 3. Labour.* Merlin Press.
Lukács, G. (2010). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics.* Merlin Press.
Lukes, S. (1977). Essays in Social Theory. Macmillan. Lukes, S. (1994). Introduction. En S. Lukes (Ed.), *Power*. Blackwell.
Lukes, S. (2004). *Power: A Radical View* (2nd ed). Palgrave Macmillan.
Macherey, P. (2015). The Productive Subject. *Viewpoint Magazine, 5*. https://viewpointmag.com/2015/10/31/the-productive-subject/
Malm, A. (2016). *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming.* Verso Books.
Malm, A. (2017). For a Fallible and Lovable Marx: Some Thoughts on the Latest Book by Foster and Burkett. *Critical Historical Studies, 4*(2), 267-275.
Malm, A. (2018a). Long Waves of Fossil Development: Periodizing Energy and Capital. En B. R. Bellamy & J. Diamanti (Eds.), *Materialism and the Critique of Energy*. MCM' Publishing.
Malm, A. (2018b). Marx on Steam: From the Optimism of Progress to the Pessimism of Power. *Rethinking Marxism, 30*(2), 166-185.
Malm, A. (2018c). *The Progress of this Storm: Nature and Society in a Warming World.* Verso.
Malm, A. (2019). Against Hybridism: Why We Need to Distinguish between Nature and Society, Now More than Ever. *Historical Materialism, 27*(2), 156-187.
Mandel, E. (1976). *Late Capitalism.* NLB.
Mandel, E. (2015). *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx: 1843 to* Capital. Verso Books.
Mann, M. (1997). *The Sources of Social Power. Volume 1: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760.* Cambridge University Press.
Mann, S. A., & Dickinson, J. M. (1978). Obstacles to the Development of a Capitalist Agriculture. *The Journal of Peasant Studies, 5*(4), 466-481.
Manning, F. (2015a). Closing the Conceptual Gap: A Response to Cinzia Arruzza's "Remarks on Gender". *Viewpoint Magazine.* https://www.viewpointmag.com/2015/05/04/closing-the-conceptual-gap-a-response-tocinzia-arruzzas-remarks-on-gender/
Manning, F. (2015b). On the Inner Laws of Capital and the Force That Decides. *Syndicate.* https://syndicate.network/symposia/theology/seventeen-contradictions-and-the-end-of-capitalism/#on-the-inner-laws-of-capital-andthe-force-that-decides
Manning, F. (2015c). Reply: Same Path, Different Weather? *Syndicate.* https://syndicate.network/symposia/theology/seventeen-contradictionsand-the-end-of-capitalism/#on-the-inner-laws-of-capital-and-the-forcethat-decides
Marcuse, H. (1972). *Studies in Critical Philosophy*. Beacon Press.

Marglin, S. A. (1974). What Do Bosses Do? The Origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Production. *Review of Radical Political Economics, 6*(2), 60-112.
Martin, C. (2012). Desperate Mobilities: Logistics, Security and the Extra-Logistical Knowledge of 'Appropriation'. *Geopolitics, 17*(2), 355-376.
Marx, K. (1976 [1867]). The Commodity. Chapter One, Volume One, of the first edition of Capital. En A. Dragstedt (Ed.) *Value: Studies by Karl Marx*. London: New Park Publications.
Marx, K. (1978a [1885]). *Capital: A Critique of Political Economy. Volume Two.* Harmondsworth: Penguin.
Marx, K. (1978b [1867]). The Value-Form. *Capital & Class, (4)*, 134-150.
Marx, K. (1990 [1867/72-73/83/1890]). *Capital: A Critique of Political Economy. Volume One.* Harmondsworth: Penguin.
Marx, K. (1993 [1857-58]). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. London: Penguin.
Marx, K. (2017 [1864-65]). *Economic Manuscript of 1864-1865.* Chicago: Haymarket.
Marx, K., & Engels, F. (1975s [1835-1895]). *Karl Marx-Friedrich Engels-Gesamtausgabe.* Berlin: Dietz (1975-98) y Akademie Verlag (1998-).
Marx, K., & Engels, F. (1975-2005 [1835-1895]). *Karl Marx, Friedrich Engels: Collected Works (MECW)*. New York, London, Moscow: International Publishers, Lawrence & Wishart, Progress Publishers.
Marxhausen, T. (1987). Zum Zusammenhang von Fetischismus, Entfremdung und Ideologie bei Marx. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie, 35*(12), 1099-1108.
Marxhausen, T. (1988a). Die Entwicklung des Begriffs Fetischismus bei Marx. *Marx-Engels-Forschung, 22.*
Marxhausen, T. (1988b). Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des Kapitals. *Marx-Engels-Forschung, 25*.
Mau, S. (2017). Fra væsen til stofskifte: Marx' arbejdsbegreber. Slagmark. *Tidsskrift for Idéhistorie, 76.*
Mau, S. (2018a). Den dobbelte fordrejning: Fetichismebegrebet i kritikken af den politiske økonomi. Slagmark. *Tidsskrift for Idéhistorie, 77.*
Mau, S. (2018b). The Transition to Capital in Marx's Critique of Political Economy. *Historical Materialism, 26*(1), 68-102.
Mazoyer, M., & Roudart, L. (2006). *A History of World Agriculture: From the Neolithic Age to the Current Crisis*. Earthscan.
McCarthy, M. A. (2016). Silent Compulsions: Capitalist Markets and Race. *Studies in Political Economy, 97*(2).
McIvor, M. (2009). Marx's Philosophical Modernism: Post-Kantian Foundations of Historical Materialism. En A. Chitty & M. McIvor (Eds.), *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. Palgrave Macmillan.
McLellan, D. (1970). *The Young Hegelians and Karl Marx*. Macmillan.
McMichael, P. (2000). Global Food Politics. En F. Magdoff, J. B. Foster, & F. H. Buttel (Eds.), *Hungry for Profit: The Agribusiness Threat to Farmers, Food and the Environment.* Monthly Review Press.
McNally, D. (2001). *Bodies of Meaning: Studies on Language, Labor, and Liberation.* State University of New York Press.
McNally, D. (2011a). *Global Slump: The Economics and Politics of Crisis and Resistance.* PM Press.
McNally, D. (2011b). *Monsters of the Market: Zombies, Vampires and Global Capitalism.* Brill.
McNally, D. (2013). 'Unity of the Diverse': Working-Class Formations and Popular Uprisings from Cochabamba to Cairo. En C. Barker, L. Cox, J. Krinsky, & A. G. Nilsen (Eds.), *Marxism and Social Movements. Brill.*

McNally, D. (2017). Intersections and Dialectics: Critical Reconstructions in Social Reproduction Theory. En T. Bhattacharya (Ed.), *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression.* Pluto.
McNally, D. (2020). *Blood and Money: War, Slavery, and the State.* Haymarket Books.
Mehring, F. (1975). *On Historical Materialism.* New Park Publications Ltd.
Meiksins, P. (1994). Labor and Monopoly Capital for the 1990s: A Review and Critique of the Labor Process Debate. *Monthly Review, 46*(6), 45.
Merleau-Ponty, M. (1964). *Sense and Non-sense.* Northwestern University Press.
Middendorf, G., Skladny, M., Ransom, E., & Busch, L. (2000). New Agricultural Biotechnologies: The Struggle for Democratic Choice. En F. Magdoff, J. B. Foster, & F. H. Buttel (Eds.), *Hungry for Profit: The Agribusiness Threat to Farmers, Food and the Environment.* Monthly Review Press.
Mies, M. (1984). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour.* Zed Books.
Miller, R. W. (1984). *Analyzing Marx: Morality, Power and History.* Princeton University Press.
Mitchell, T. (2013). *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil.* Verso.
Moody, K. (2018). *On New Terrain: How Capital is Reshaping the Battleground of Class War.* Haymarket Books.
Mooney, P. H. (1982). Labor Time, Production Time and Capitalist Development in Agriculture; A Reconsideration of the Mann-Dickinson Thesis. *Sociologia Ruralis, 22*(3-4), 279-292.
Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital.* Verso Books.
Morriss, P. (2002). *Power: A Philosophical Analysis* (2.). Manchester University Press.
Mumford, L. (2010). *Technics and Civilization.* The University of Chicago Press.
Murphy, S. (2009). Free Trade in Agriculture: A Bad Idea Whose Time Is Done. *Monthly Review, 61*(3).
Murray, P. (1990). *Marx's Theory of Scientific Knowledge.* Humanity Books.
Murray, P. (2016). *The Mismeasure of Wealth: Essays on Marx and Social Form.* Brill.
Murray, P., & Schuler, J. (2017). Social Form and the 'Purely Social': On the Kind of Sociality Involved in Value. En D. Krier & M. P. Worrell (Eds.), *The Social Ontology of Capitalism.* Palgrave Macmillan.
Musto, M. (2015). The 'Young Marx' Myth in Interpretations of the Economic-Philosophic Manuscripts of 1844. *Critique, 43*(2).
Musto, M. (2018). *Another Marx: Early Manuscripts to the International.* Bloomsbury.
Musto, M. (2020). *The Last Years of Karl Marx, 1881-1883: An Intellectual Biography.* Stanford University Press.
Myers, M. (2017). *Student Revolt: Voices of the Austerity Generation.* Pluto Press.
Negri, A. (1992). *Marx Beyond Marx: Lessons on the* Grundrisse. Pluto Press.
Negri, A. (1996). Twenty Theses on Marx: The Interpretation of the Class Situation Today. En S. Makdisi, C. Casarino, & R. E. Karl (Eds.), *Marxism beyond Marxism.* Routledge.
Neilson, B. (2012). Five theses on understanding logistics as power. *Distinktion: Journal of Social Theory, 13*(3), 322-339.
Neilson, B., & Rossiter, N. (2010). Still Waiting, Still Moving: On Labour, Logistics and Maritime Industries. En D. Bissell & G. Fuller (Eds.), *Stillness in a Mobile World.* Routledge.
Neilson, D., & Stubbs, T. (2011). Relative Surplus Population and Uneven Development in the Neoliberal Era: Theory and Empirical Application. *Capital & Class, 35*(3), 435-453.
Ness, I. (2016). *Southern Insurgency. The Coming of the Global Working Class.* Pluto Press.

Neusüss, C. (1972). *Imperialismus und Weltmarketbewegung des Kapitals.*
No Way Forward, No Way Back: China in the Era of Riots. (2016). *Chuang, 1.*
Noble, D. F. (1984). *Forces of Production: A Social History of Industrial Automation.* Knopf.
North, D. (1958). Ocean Freight Rates and Economic Development 1750-1913. *The Journal of Economic History, 18*(4), 537-555.
Ojakangas, M. (2005). Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault. *Foucault Studies, 0*(2), 5-28.
O'Kane, C. (2013). *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukács, Adorno and Lefebvre* [PhD]. University of Sussex.
O'Kane, C. (2015). 'The Process of Domination Spews Out Tatters of Subjugated Nature': Critical Theory, Negative Totality and the State of Extraction. En The Black Box Collective (Ed.), *Black Box: A Record of the Catastrophe (Vol. 1).* PM Press.
Ollman, B. (1976). *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society* (2nd ed.). Cambridge University Press.
Out of the Woods. (2014). *Disaster Communism Part 3: Logistics, Repurposing, Bricolage*. http://libcom.org/blog/disaster-communism-part-3-logistics-repurposing-bricolage-22052014
Palermo, G. (2007). The ontology of economic power in capitalism: Mainstream economics and Marx. *Cambridge Journal of Economics, 31*(4).
Palermo, G. (2014). The economic debate on power: A Marxist critique. *Journal of Economic Methodology, 21*(2), 175-192.
Panzieri, R. (1976). Surplus Value and Planning: Notes on the Reading of "Capital". En Conference of Socialist Economists (Ed.), *The Labour Process and Class Strategies*. Conference of Socialist Economists.
Parsons, T. (1994). Power and the Social System. En S. Lukes (Ed.), *Power.* Blackwell.
Pashukanis, E. B. (1983). *Law and Marxism: A General Theory.* Pluto Press.
Patel, R., & Moore, J. W. (2017). *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet.* University of California Press.
Patton, P. (2007). Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics. En M. Calarco & S. DeCaroli (Eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life.* Stanford University Press.
Payne, J. (2006). *What's wrong with emotional labour?* [SKOPE Research Paper 65]. University of Warwick.
Perelman, M. (1979). Obstacles to the Development of a Capitalist Agriculture: A Comment on Mann and Dickinson. *The Journal of Peasant Studies, 7*(1), 119-121.
Perelman, M. (2011). *The Invisible Handcuffs of Capitalism. How Market Tyranny Stifles the Economy by Stunting Workers.* Monthly Review Press.
Pietz, W. (1985). The Problem of the Fetish, I. *RES: Anthropology and Aesthetics, 9*, 5-17.
Pietz, W. (1987). The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. *RES: Anthropology and Aesthetics, 13*, 23-45.
Pietz, W. (1988). The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. *RES: Anthropology and Aesthetics, 16,* 105-124.
Pirani, S. (2018). *Burning Up: A Global History of Fossil Fuel Consumption.* Pluto Press.
Plekhanov, G. V. (1947). *In Defence of Materialism: The Development of the Monist View of History*. Lawrence & Wishart.
Plekhanov, G. V. (1971). *Fundamental Problems of Marxism.* International Publishers.
Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time.* Beacon Press.
Popitz, H. (1953). *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx.* Verlag fur Recht und Gesellschaft.
Postone, M. (2003). *Time, Labor, and Social Domination: A reinterpretation of Marx's critical theory*. Cambridge University Press.
Poulantzas, N. (1978). *Political Power & Social Classes.* Verso Books.

Poulantzas, N. (2014). *State, Power, Socialism*. Verso.
Power, N. (2007). Philosophy's Subjects. *Parrhesia, 3,* 55-72.
Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems (PEM). (1973). *Das Kapitel vom Geld: Interpretation der verschiedenen Entwürfe*. VSA.
Projektgruppe zur Kritik der Politischen Ökonomie. (1973). *Zur Logik des Kapitals.* VSA.
Rakowitz, N. (2000). *Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie*. ca ira.
Rakowitz, N., & Behre, J. (2001). *Automatisches Subjekt? Zur Bedeutung des Kapitalbegriffs bei Marx.* http://www.ca-ira.net/isf/beitraege/behre.rakowitz-autosub.php
Rattansi, A. (1982). *Marx and the Division of Labour.* Macmillan.
Rawlinson, K. (2013). Tesco accused of using electronic armbands to monitor its staff. *The Independent*. http://www.independent.co.uk/news/business/news/tesco-accused-of-using-electronic-armbands-to-monitor-its-staff-8493952.html
Read, J. (2003). *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present.* State University of New York Press.
Rehmann, J. (2013). *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection.* Haymarket Books.
Rehmann, J. (2015). Hypercarceration: A Neoliberal Response to "Surplus Population". *Rethinking Marxism, 27*(2), 303-311.
Reich, W. (1934). *Was ist Klassenbewusstsein? Ein Beitrag zur Neuformierung der Arbeiterbewegung von Ernst Parell.* Verlag für Sexualpolitik.
Reich, W. (1970). *The Mass Psychology of Fascism.* Farrar, Straus and Giroux.
Reichelt, H. (1973). *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx.* Europäische Verlagsanstalt.
Reichelt, H. (1982). From the Frankfurt School to Value-Form Analysis. *Thesis Eleven, 4*(1), 166-169.
Reichelt, H. (2007). Marx's Critique of Economic Categories: Reflections on the Problem of Validity in the Dialectical Method of Presentation in Capital. *Historical Materialism, 15*(4)
Reichelt, H. (2013). *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*. ca ira.
Reifer, T. E. (2004). Labor, Race, and Empire: Transport Workers and Transnational Empires of Trade, Production, and Finance. En G. G. Gonzalez, R. Fernandez, V. Price, D. Smith, & L. T. Võ (Eds.), *Labor Versus Empire: Race, Gender, and Migration.* Routledge.
Reitter, K. (2004). Kapitalismus ohne Klassenkampf? Zu Michael Heinrich: „Kritik der politischen Ökonomie". *grundrisse. zeitschrift für linke theorie & debatte, 11*. http://www.grundrisse.net/grundrisse11/11karl_reitter.htm
Reitter, K. (2015a). Rubin, Backhaus und in Anschluss Heinrich-Wegbereiter der Neuen Marx-Lektüre: Oder: Was mit dem Vorwurf des 'Naturalismus' an die Adresse von Marx eigentlich transportiert wird. En K. Reitter (Ed.), *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der 'Neuen Marx-Lektüre'*. Mandelbaum Verlag.
Reitter, K. (2015b). "There is a tendency to fetishize the fetish": An Interview with Karl Reitter. *Viewpoint Magazine.* https://www.viewpointmag.com/2015/10/06/there-is-a-tendency-to-fetishize-the-fetishan-interview-with-karl-reitter/
Reitter, K. (2015c). Vorwort. En K. Reitter (Ed.), *Karl Marx: Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der 'Neuen Marx-Lektüre'*. Mandelbaum Verlag.
Reuten, G. A. (2004). 'Zirkel vicieux' or Trend Fall? The Course of the Profit Rate in Marx's Capital III. *History of Political Economy, 36*(1), 163-186.
Reuten, G., & Williams, M. (1989). *Value Form and the State: The Tendencies of Accumulation and the Determination of Economic Policy in Capitalist Society.* Routledge.
Rigby, S. H. (1998). *Marxism and history: A critical introduction.* Manchester University Press.
Roberts, M. (2016). Monocausality and crisis theory: A reply to David Harvey. En T.

Subasat (Ed.), *The Great Financial Meltdown: Systemic, Conjunctural or Policy Created?* Edward Elgar.
Roberts, W. C. (2017). *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital.* Princeton University Press.
Roche, J. (2005). Marx and Humanism. *Rethinking Marxism, 17*(3).
Roediger, D. R. (2017). *Class, Race, and Marxism.* Verso.
Rojahn, J. (1985). Die Marxschen Manuskripte aus dem Jahre 1844 in der neuen Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). *Archiv für Sozialgeschichte, 25,* 647-663.
Roos, J. (2019). *Why Not Default? The Political Economy of Sovereign Debt.* Princeton University Press.
Rosdolsky, R. (1977). *The Making of Marx's 'Capital'.* Pluto Press.
Rosen, Z. (1977). *Bruno Bauer and Karl Marx: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought.* Martinus Nijhoff.
Rubin, I. I. (2008). *Essays on Marx's Theory of Value.* Aakar Books.
Russell, B. (1975). *Power: A New Social Analysis.* Allen and Unwin.
Saad-Filho, A. (2002). *The Value of Marx: Political economy for contemporary capitalism.* Routledge.
Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy.* Monthly Review Press.
Saito, K. (2018). Profit, Elasticity and Nature. En J. Dellheim & F. O. Wolf (Eds.), *The Unfinished System of Karl Marx: Critically Reading Capital as a Challenge for our Times.* Palgrave Macmillan.
Sartre, J.-P. (1968). *Search for a Method.* Vintage Books.
Sartre, J.-P. (2004). *Critique of Dialectical Reason: Volume 1: Theory of Practical Ensembles.* Verso.
Sass, H.-M. (1976). Bruno Bauer's Critical Theory. *Philosophical Forum, 8*(2).
Scarry, E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World.* Oxford University Press.
Schäfer, G. (1974). Nogle problemer vedrørende forholdet mellem 'økonomisk' og 'politiske' herredømme. En E. Hennig, J. Hirsch, H. Reichelt, & G. Schäfer (Eds.), *Til rekonstruktionen af den marxistiske statsteori.* Rhodos.
Schmidt, A. (1983). *History and Structure: Essays on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History.* MIT Press.
Schmidt, A. (2013). *The Concept of Nature in Marx.* Verso.
Scholz, R. (2011). *Das Geschlecht des Kapitalismus: Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose.* Horlemann.
Scholz, R. (2014). Patriarchy and Commodity Society: Gender Without the Body. En N. Larsen, M. Nilges, J. Robinson, & N. Brown (Eds.), *Marxism and the Critique of Value.* MCM' Publishing.
Schulz, G. (2012). Marx's Distinction between the Fetish Character of the Commodity and Fetishism. *Studies in Social and Political Thought, 20.*
Scott, J. (2001). *Power.* Polity Press.
Scott, J. C. (2017). *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States.* Yale University Press.
Sennett, R. (1999). *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism.* Norton.
Shaik, A. (1978). An Introduction to the History of Crisis Theories. En Union for Radical Political Economics (Ed.), *U.S. Capitalism in Crisis.*
Shaik, A. (2016). *Capitalism. Competition, Conflict, Crises.* Oxford University Press.
Shaw, W. H. (1979). 'The Handmill Gives You the Feudal Lord': Marx's Technological Determinism. *History and Theory, 18*(2), 155-176.
Shiva, V. (1991). *The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology,*

and Politics. Zed Books.
Short-Circuit: A Counterlogistics Reader. (s.f.). https://desarquivo.org/sites/default/files/short_circuit_a_counterlogistics_reader.pdf
Silver, B. J. (2003). *Forces of Labor: Workers' Movements and Globalization Since 1870.* Cambridge University Press.
Smith, J. E. (2017a). Nowhere to Go: Automation, Then and Now. Part One. *The Brooklyn Rail.* https://brooklynrail.org/2017/03/field-notes/Nowhere-to-Go
Smith, J. E. (2017b). Nowhere to Go: Automation, Then and Now. Part Two. *The Brooklyn Rail.* https://brooklynrail.org/2017/04/field-notes/Nowhere-to-Go-Automation-Then-and-Now-Part-Two
Smith, J. E. (2020). *Smart Machines and Service Works: Automation in an Age of Stagnation*. Reaktion Books.
Smith, T. (1990). *The Logic of Marx's Capital: Replies to Hegelian Criticisms.* SUNY Press.
Smith, T. (2000). *Technology and Capital in the Age of Lean Production: A Marxian Critique of the 'New Economy'*. State University of New York Press.
Smith, T. (2009a). *Globalisation: A Systematic Marxian Account.* Haymarket Books.
Smith, T. (2009b). The Chapters on Machinery in the 1861-63 Manuscripts. En R. Bellofiore & R. Fineschi (Eds.), *Re-reading Marx: New Perspectives after the Critical Edition.* Palgrave Macmillan.
Society of Enemies. (2011). *Blockading the Port is Only The First of Many Last Resorts.* https://libcom.org/library/blockading-port-only-first-many-last-resorts
Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and Manual Labour.* Humanities Press.
Solon, O. (2018). Amazon patents wristband that tracks warehouse workers' movements. *The Guardian.* https://www.theguardian.com/technology/2018/jan/31/amazon-warehouse-wristband-tracking
Soper, K. (1981). *On Human Needs: Open and Closed Theories in a Marxist Perspective.* Harvester Press.
Soper, K. (1986). *Humanism and Anti-Humanism.* Hutchinson
Soper, K. (1995). *What is Nature? Culture, Politics, and the non-Human.* Blackwell.
Sotiris, P. (2018). *Crisis, Movement, Strategy: The Greek Experience.* Brill.
Srnicek, N., & Williams, A. (2015). *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work.* Verso Books.
Stalin, J. (1938). *Dialectical and Historical Materialism*. https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1938/09.htm
Starosta, G. (2010a). Global Commodity Chains and the Marxian Law of Value. *Antipode, 42*(2), 433-465.
Starosta, G. (2010b). The Outsourcing of Manufacturing and the Rise of Giant Global Contractors: A Marxian Approach to Some Recent Transformations of Global Value Chains. *New Political Economy, 15*(4), 543-563.
Starosta, G. (2016). *Marx's Capital: Method and Revolutionary Subjectivity.* Haymarket.
Strange, S. (2004). *States and Markets* (2nd ed.). Continuum.
Sturdy, A., Fleming, P., & Delbridge, R. (2010). Normative Control and Beyond in Contemporary Capitalism. En P. Thompson & C. Smith (Eds.), *Working Life: Renewing Labour Process Analysis* (pp. 113-135). Palgrave Macmillan.
Tabak, M. (2012). *Dialectics of Human Nature in Marx's Philosophy.* Palgrave Macmillan.
Taylor, K.-Y. (2016). *From #BlackLivesMatter to Black Liberation.* Haymarket Books.
The Invisible Committee. (2015). *To Our Friends.* Semiotext(e)
The Invisible Committee. (2017). *Now.* Semiotext(e).
The White House. (2012). *FACT SHEET: National Strategy for Global Supply Chain Security.* Whitehouse.Gov. https://obamawhitehouse.archives.gov/thepress-office/2012/01/25/fact-sheet-national-strategy-global-supplychain-security
Therborn, G. (1976). *Science, Class & Society: On the Formation of Sociology & Historical*

Materialism. Routledge.
Thier, E. (1957). *Das Menschenbild des Jungen Marx.* Vandenhoeck & Ruprecht.
Thomas, P. D. (2010). *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism.* Haymarket.
Thomas, P. D., & Reuten, G. (2014). Crisis and the Rate of Profit in Marx's Laboratory. En *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the* Grundrisse. Haymarket Books.
Thompson, E. P. (1967). Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Past and Present, 38,* 56-97.
Thompson, E. P. (1995). *The Poverty of Theory, or An Orrery of Errors.* Merlin Press.
Thompson, E. P. (2013). *The Making of the English Working Class.* Penguin.
Thompson, M. J. (2017). Social Ontology and Social Critique: Toward a New Paradigm for Critical Theory. En *The Social Ontology of Capitalism.* Palgrave Macmillan.
Thompson, P., & Smith, C. (2010). Debating Labour Process Theory and the Sociology of Work. En P. Thompson & C. Smith (Eds.), *Working Life: Renewing Labour Process Analysis.* Palgrave Macmillan.
Tombazos, S. (2014). *Time in Marx: The Categories of Time in Marx's* Capital. Haymarket Books.
Tooze, A. (2018). *Crashed: How a Decade of Financial Crises Changed the World.* Allen Lane.
Toscano, A. (2011). *Logistics and Opposition.* http://www.metamute.org/editorial/articles/logistics-and-opposition
Toscano, A. (2014). Lineaments of the Logistical State. *Viewpoint Magazine.* https://viewpointmag.com/2014/09/28/lineaments-of-the-logisticalstate/
Transnational Social Strike (Ed.). (2017). *Logistics and the Transnational Social Strike.*
Tsing, A. (2009). Supply Chains and the Human Condition. *Rethinking Marxism, 21*(2), 148-176.
Tucker, R. C. (2001). *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Transaction.
...ums Ganze! (2017). *G20 Hamburg: Blast the Chain. Bring the Harbor to a Halt.* https://www.weareplanc.org/blog/g20-hamburg-blast-the-chain-bringthe-harbor-to-a-halt/
UNCTAD (2017). *Review of Maritime Transport 2017.*
UNCTAD (2018). *Review of Maritime Transport 2018.*
Uno, K. (1980). *Principles of Political Economy: Theory of a Purely Capitalist Society.* Atlantic Highlands.
Valentine, P. (2012). The Gender Distinction in Communization Theory. *Lies: A Journal of Materialist Feminism, 1,* 141-208.
van der Linden, M. (2008). *Workers of the World: Essays toward a Global Labor History.* Brill.
Vercellone, C. (2007). From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism. *Historical Materialism, 15*(1), 13-36.
Vogel, L. (2014). *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory.* Haymarket Books.
von Eggers, N. (2015). Reappropriating Sovereignty. A Critique of Giorgio Agamben's Abandonment of Sovereignty. *Trópos, VIII*(1).
Wallach, B. (2015). *A World Made for Money: Economy, Geography, and the Way We Live Today.* University of Nebraska Press.
Wartenberg, T. E. (1990). *The Forms Of Power: From Domination to Transformation.* Temple University Press.
Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press.
Weeks, J. (1981). *Capital and Exploitation.* Princeton University Press.
Weis, T. (2007). *The Global Food Economy: The Battle for the Future of Farming.* Zed Books.

Wendling, A. E. (2009). *Karl Marx on Technology and Alienation.* Palgrave Macmillan UK.
Wendling, A. E. (2014). Second Nature: Gender in Marx's Grundrisse. En R. Bellofiore, G. Starosta, & P. D. Thomas (Eds.), *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the* Grundrisse. Haymarket.
Wickham, C. (2008). Productive Forces and the Economic Logic of the Feudal Mode of Production. *Historical Materialism, 16*(2), 3-22.
Wolf, D. (2002). *Der dialektische Widerspruch im Kapital: Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie.* VSA.
Wood, E. M. (1999). *The Retreat from Class: The New 'True' Socialism.* Verso.
Wood, E. M. (2002). *The Origin of Capitalism: A Longer View.* Verso Books.
Wood, E. M. (2016). *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism.* Verso Books.
Wright, E. O. (1998). *Classes* (2nd ed.). Verso Books.
Wrong, D. H. (2009). *Power: Its Forms, Bases, and Uses.* Transaction Publishers.
Young, I. M. (1981). Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory. En L. Sargent (Ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism & Feminism: A Debate on Class and Patriarchy.* Pluto Press.
Zeluck, S. (1980). On the Theory of the Monopoly Stage of Capitalism. *Against the Current, 1*(1).
Žižek, S. (2009). *The Sublime Object of Ideology.* Verso.
Žižek, S. (2012). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso Books.
Zoninsein, J. (1990). *Monopoly Capital Theory: Hilferding and Twentieth-Century Capitalism.* Praeger.

1. Para un repaso escueto de la recepción contemporánea de la obra de Marx entre los autores de la «teoría de la forma-valor», véase (Endnotes, 2022).
2. Un antecedente importante de esta postura puede leerse en (Clarke, 2023). Para una conceptualización de la lucha de clases como forma de la acumulación, ver (Starosta, 2014).
3. Ver (Luxemburg, 1972, p. 468s).
4. En las ediciones inglesas de *El Capital*, el término alemán *stumme Zwang* es habitualmente traducido —aunque incorrectamente— como compulsión «silenciosa» u «opaca».
5. Para una crítica marxista de Bourdieu, Giddens, Latour, Habermas, Luhmann, Honneth y Laclau y Mouffe, ver (Callinicos, 2004; Desan, 2013; Henning, 2015; Malm, 2018c; Postone, 2003; Reichelt, 2013; Wood, 1999).
6. Marx pretendía que los libros segundo y tercero de *El Capital* —lo que Engels editó como segundo y tercer volumen— se publicaran juntos en un solo volumen, que constituiría el tomo segundo. El tercer tomo debía consistir en el libro cuarto, que contendría una historia de la teoría económica.
7. Uno de los indicadores del compromiso de Marx con la recopilación, el análisis y la presentación de material empírico es el hecho de que actualizara los datos utilizados en el primer volumen de *El Capital* para la segunda edición. Para una buena exposición del método de Marx, véase Heinrich (1999a, capítulo 5).
8. Ver (Beckert, 2015; Gerstenberger, 2014, 2018a, 2018b; McNally, 2020).
9. Los althusserianos podrían insistir aquí en que la ideología es una *práctica material* y que mi distinción entre poder ideológico y poder económico es falsa, pues ambos pertenecerían a la categoría de ideología (Althusser, 2014, p. 258s). Para una crítica convincente de una extensión tan extrema y analíticamente inútil del concepto de ideología entre ciertos althusserianos, ver (Barrett, 2014, p. 89s; Eagleton, 1996, p. 149).
10. Ver (Bachrach & Baratz, 1962, 1963; Blau, 1964, p. 15; Dahl, 1957, 1961; Isaac, 1987, p. 9; Lukes, 2004, pp. 72, 76; Rus-sell, 1975, p. 25; J. Scott, 2001, p. 1s; Wartenberg, 1990, pp. 65, 76; Weber, 1978, pp. 53, 926, 942; Wrong, 2009, p. 2). Ver también la crítica de Poulantzas de la concepción interindividual del poder (Poulantzas, 1978, p. 106).
11. Véanse los debates sobre el concepto de poder «estructural» —en oposición al poder «relacional»— en los campos de la economía política internacional y las relaciones internacionales (Barnett & Duvall, 2005; Culpepper, 2015; Culpepper & Reinke, 2014; Roos, 2019, p. 58; Strange, 2004, p. 24s).
12. Ver también (Wrong, 2009, p. 90). El hombre de paja de la crítica de Weber lo replica Michael Mann (1997, pp. 12, 24; también Callinicos, 2004, p. xxxix). Para una crítica de Weber, ver (Clarke, 1991a, Chapter 8; Wood, 2016, capítulo 5).
13. No debería por tanto resultar sorprendente que Laclau y Mouffe (2014, p. 107) hayan criticado a Foucault por mantener una distinción «entre prácticas discursivas y no discursivas».
14. Lo mismo aplica a otros tipos de análisis del discurso, como los de Laclau y Mouffe, Norman Fairclough y Edward Said. Para una revisión de la trayectoria que va de la teoría althusseriana de ideología, pasando por Foucault, a la llamada teoría «posmoderna» del discurso, ver (Rehmann, 2013, capítulo 7).
15. Véase Foucault (1980a, p. 58s, 2002e, p. 1s, 2002s, p. 117, 2004, pp. 13s, 29s, 2012). En 1960, Sartre expresó opiniones similares en *Crítica de la razón dialéctica*: acusó al «marxismo contemporáneo» de «descuidar el contenido particular de un sistema cultural y reducirlo inmediatamente a la universalidad de una ideología de clase». Su propio existencialismo marxista «reacciona afirmando la especificidad del acontecimiento histórico, al que se niega a concebir como la yuxtaposición absurda de un residuo contingente y de una significación a priori» (Sartre, 1968, pp. 115, 126).
16. Ver (Foucault, 1980a, p. 58, 1991, pp. 163, 175, 221, 2012; ver también Harvey, 2010, p. 148; Macherey, 2015). Para un buen análisis sobre la (des)conexión entre Marx y Foucault —en danés—, ver (Bolt, 2016). Ver también Bidet (2016) y (Rehmann, 2013, capítulos 7.4 y 11).
17. Foucault no fue siempre consistente en este aspecto. De vez en cuando aparentemente olvida su importante apunte sobre la incrustación de las relaciones de poder en relaciones económicas,

lo que le hace volver a erigir la oposición entre «relaciones de producción» y «relaciones de poder» (Foucault, 2002e, p. 17, 2002d, p. 327; véase también Poulantzas, 2014, p. 36).

18. Véase, por ejemplo, G: 266, 311, 470, 585, 620, 745s; 30: 12s, 17; 33: 91; M: 494; II.6: 53; C1: 255.

19. Ver (Brentel, 1989, p. 267s; Elbe, 2008; Harvey, 2010, p. 90; Rakowitz y Behre, 2001; Reitter, 2015c, p. 15).

20. Véase también 33: 71, 74; M: 492, 500, 896; C1: 256. Es interesante observar que Marx eliminó la palabra «sujeto» del capítulo cuatro de *El Capital* en la edición francesa (II.7: 123s).

21. Esto se relaciona con la cuestión del significado de «apariencia» en los escritos de Marx. Como se ha señalado muchas veces, Marx a menudo emplea este concepto en el sentido hegeliano de una reflexión real y necesaria, aunque potencialmente oscurecedora, de la esencia. Este es el caso, por ejemplo, cuando se refiere a la ganancia como «la forma de apariencia del plusvalor» (M: 98). En otros casos, sin embargo, simplemente señala una mistificación ideológica, como cuando escribe que las relaciones sociales «aparecen como relaciones naturales eternas» (33:71). He escrito sobre el significado de «apariencia» en los escritos de Marx en otro lugar (Mau, 2018a, p. 106s). En las descripciones del capital citadas en este párrafo, Marx usa «apariencia» en el sentido de mistificación ideológica.

22. Véase (Murray, 1990, p. 216s; Postone, 2003, p. 75; Reichelt, 1973, p. 76; Žižek, 2009, p. 28s). Para una discusión de esta analogía, ver (Engster, 2014, p. 95s).

23. Entre las definiciones que cumplen con este requisito se encuentran (Adams, 1975, p. 12; Barnett y Duvall, 2005, p. 45; Foucault, 2002d, p. 341s; Isaac, 1987, p. 80; Poulantzas, 1978, p. 104; Wartenberg, 1990, p. 85).

24. Esto elimina las definiciones propuestas por (Adams, 1975, p. 12; Isaac, 1987, p. 80; Poulantzas, 1978, p. 104; Wartenberg, 1990, p. 85).

25. Ver (Isaac, 1987, Chapter 3; Lukes, 2004, p. 109; Morriss, 2002; J. Scott, 2001, p. 5; Wrong, 2009, p. 6s).

26. Antonio Labriola, Eduard Bernstein y Franz Mehring estuvieron de acuerdo en que contenía «los principios rectores de la interpretación materialista de la historia» (Labriola, 2005), «la filosofía marxista de la historia» (Bernstein, 1961, p. 3) y «la ley del movimiento de la historia humana» (Mehring, 1975). Más tarde, Stalin lo canonizó como una exposición de «la esencia del materialismo histórico» (Stalin, 1938).

27. Recordemos que muchos de los escritos de Marx no estaban disponibles para la primera generación de marxistas, no solo porque muchos de ellos no se habían publicado en absoluto, sino también porque la mayoría de los publicados durante la vida de Marx no se reimprimieron hasta bien entrado el siglo XX (Leopold, 2007, pp. 1-5). Además de esto, Marx «fue leído principalmente por intelectuales del movimiento» (Eley, 2002, p. 43). Entre las obras más ampliamente leídas en la era de la Segunda Internacional se encontraban *Del socialismo utópico al socialismo científico* de Engels, *La mujer bajo el socialismo* de August Bebel y *Las doctrinas económicas de Karl Marx* de Kautsky (Eley, 2002, capítulo 2; Vogel, 2014, p. 100).

28. Labriola es una excepción parcial. Siendo un filósofo profesional y bien versado en Hegel, rechazó la versión ortodoxa del materialismo histórico, incluyendo su cientificismo y determinismo (ver Kolakowski, 1990, capítulo VIII).

29. Para análisis críticos de las deficiencias del materialismo histórico tradicional, ver (Bensaïd, 2009, capítulos 1-2; Callinicos, 2004; Colletti, 1973, parte 1; Elbe, 2013; Foster, 2000, p. 226s; Gunn, 1992; Malm, 2016; Rigby, 1998; Schmidt, 1983; Wood, 2016, parte 1).

30. Ver (Braunmühl et al., 1973; Clarke, 1991c; Elbe, 2008, capítulo 2; Heinrich, 2012a, p. 203s; Holloway & Picciotto, 1978b; Läpple, 1973; Schäfer, 1974).

31. Para una visión general de las teorías marxistas de la ideología, ver Eagleton (1996) y Rehmann (2013).

32. Para un buen análisis sobre Lukács e ideología, véase (Eagleton, 1996, pp. 94-106).

33. Ver (Backhaus, 1997, p. 76; Endnotes, 2010a, p. 83s; Hoff, 2017, p. 27s; O'Kane, 2015, p. 196s; Reichelt, 1982, 2007). [**NdT**: una aproximación más rigurosa y exhaustiva sobre la relación de Adorno con la crítica de la economía política se puede encontrar en el reciente *Adorno's critique of political economy*, de Dirk Braunstein (2022)].

34. Este término algo amplio se refiere a los primeros representantes de la Neue Marx-Lektüre (Backhaus, 1997; Krahl, 1971; Reichelt, 1973; Schmidt, 2013), así como a trabajos posteriores dentro de esa corriente (Brentel, 1989; Elbe, 2008; Ellmers, 2009; Engster, 2014; Heinrich, 1999a; Rakowitz, 2000), la «crítica del valor» (Jappe, 2005; Kurz, 2012; Larsen et al., 2014b; Lohoff & Trenkle, 2013), la «nueva» o «sistemática» dialéctica (Arthur, 2004b; Murray, 1990; G. Reuten & Williams, 1989; T. Smith, 1990), predecesores como (Pashukanis, 1983; Rosdolsky, 1977; Rubin, 2008) y académicos asociados como (Bellofiore, 2009; Bonefeld, 2014; Postone, 2003; Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems (PEM), 1973; Projektgruppe zur Kritik der Politischen Ökonomie, 1973; Starosta, 2016; Wolf, 2002). Para una visión general, consultar (Elbe, 2008; Hoff, 2017; Jappe, 2014; Larsen et al., 2014a).
35. Raya Dunayevskaya también avanzó significativamente con su interpretación de *El Capital* como «una crítica a los fundamentos mismos de la economía política». Más de dos décadas antes que Diane Elson (2015), sugirió que deberíamos hablar de la «teoría del valor del trabajo» en lugar de la «teoría del valor-trabajo» (Dunayevskaya, 1971, pp. 106, 138).
36. Para una visión general y discusión de los diferentes usos del concepto de ontología social, véase (Krier y Worrell, 2017; M. J. Thompson, 2017).
37. Ver por ejemplo (Bonefeld, 2014, pp. 5s, 68; Heinrich, 1999a, p. 171s; Postone, 2003, p. 142; T. Smith, 2009a, p. 6s).
38. Algunos estudiosos como Moishe Postone (2003), Anselm Jappe (2005) y Robert Kurz (2012) rechazan una noción transhistórica del trabajo. Para un análisis de los conceptos de trabajo de Marx y una defensa no esencialista de un concepto transhistórico de trabajo, ver (Mau, 2017). Kurz (2012, pp. 37, 58, 86s) incluso es crítico con utilizar tales conceptos como «economía» y «relaciones de producción» fuera del contexto capitalista.
39. Ver también la crítica de Joseph Fracchia (2004) a Postone.
40. Cuando Marx comenzó a escribir los *Grundrisse* en agosto de 1857, planeaba comenzar con «los determinantes generales y abstractos que se dan en más o menos todas las formas de sociedad» (G: 108), pero abandonó este plan poco después, en octubre de 1857 (ver G: 227). En el prólogo a *Una contribución a la crítica de la economía política* explica que omitió la introducción de 1857 porque «parece confuso anticipar resultados que aún deben ser demostrados» (29: 261). Sin embargo, el prólogo sigue esbozando algunos de «los determinantes generales y abstractos que se dan en más o menos todas las formas de sociedad». En el *Manuscrito de 1861-63*, Marx sostiene que «es totalmente cierto que la producción humana posee leyes o relaciones definidas que permanecen iguales en todas las formas de producción» (34: 236). En *El Capital*, Marx esboza algunos de los elementos básicos de una ontología social en el capítulo siete, donde examina «el proceso de trabajo independientemente de cualquier formación social específica» (C1: 283).
41. NdT: *relata* es el plural de *relatum*, término que hace referencia a uno de los objetos entre los cuales se establece una relación.
42. Otro intento de construir una especie de marxismo sobre la base de la primacía ontológica del individuo se puede encontrar en la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre (2004). Ver también (P. Anderson, 1980, p. 50s) y Callinicos (2004, p. 70), quien lee a Sartre como precursor de otra forma de marxismo individualista: el marxismo analítico de Jon Elster.
43. Véase (Musto, 2015) para una panorámica de la publicación y las diferentes ediciones de los manuscritos, así como la recepción de los mismos. En MEGA2 se publican en los volúmenes I.2 y IV.2, lo que, según los expertos, refleja una separación indebida de lo que debería ponerse junto en la cuarta sección de la MEGA^2. Ver (Rojahn, 1985).
44. Ver también (Hommes, 1955; Popitz, 1953; Thier, 1957).
45. Véase (Fromm, 1965, 2004; Tucker, 2001).
46. (Bigo, 1953; Calvez, 1956; Garaudy, 1967; Merleau-Ponty, 1964).
47. Véase (P. Anderson, 1980, p. 106s; Elliott, 2006, p. 20s; Soper, 1986, capítulo 4).
48. Bruno Bauer fue otro fuente importante de inspiración para el diagnóstico de Marx sobre la inversión de la esencia humana (Rosen, 1977; Sasss, 1976). La influencia de Feuerbach en Marx data de 1843, cuando llegan a sus manos *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Principios de la filosofía del futuro*, y no desde la publicación de *La esencia del cristianismo* en 1841, como afirmó Engels muchos años después (26: 364; véase Heinrich, 1999a, p. 94; Kouvelakis,

2003, pp. 247, 260; McLellan, 1970, p. 93s).

49. El texto de Hess no fue publicado hasta 1845, pero Marx lo leyó como editor en 1843.

50. Véase especialmente (3:421, 427). En 1859, Marx aún se refería al *Esbozo* de Engels como «un bosquejo brillante de una crítica de las categorías económicas» (29: 264).

51. Hay que señalar que esta lectura de Hegel no está exenta de problemas. No es obvio por qué la *Fenomenología del espíritu* debe leerse como antropología filosófica, como tiende a hacer Marx. En opinión del propio Hegel, la fenomenología es «la ciencia de la experiencia de la conciencia» (Hegel, 1977, p. 56). La teoría de la naturaleza humana de Hegel se encuentra en su antropología, en la primera sección de la filosofía del espíritu de la *Enciclopedia*. Además, cabe señalar que Hegel nunca declara que el trabajo sea la esencia del ser humano (Althusser, 2003, p. 250).

52. Por esta razón, la lectura aristotélica de Gould de los *Grundrisse*, acorde a la cual Marx consideraba que el «individuo social» era «el sujeto ontológico primario» (Gould, 1980, p.35), encaja mejor con los *Manuscritos de 1844*.

53. Véase (3: 274s; Heinrich, 1999a, p. 107s; Leopold, 2007, p. 230s; McLellan, 1970, p. 133; Ollman, 1976, capítulos 19–22).

54. En su relato del desarrollo de Marx —al que me refiero ampliamente en los párrafos anteriores— Heinrich prefiere hablar de «antropologismo» en lugar de «humanismo» (Heinrich, 1999a, pp. 82, 111, 118). Para una buena visión general de los diferentes significados de «humanismo» y «antihumanismo» en los debates sobre estos términos, véase (Soper, 1986, capítulo 1).

55. Para análisis sobre Marx y romanticismo, véase (Avineri, 1980, p. 55s; Levin, 1974; Löwy, 1987).

56. Véase también (Dunayevskaya, 1971, pp. 93, 107; Saito, 2017, p. 14).

57. La respuesta de Marx a esta carta, desgraciadamente, no se ha conservado. En enero de 1845, Engels escribió a Marx: «En cuanto a Stirner, estoy totalmente de acuerdo contigo. Cuando te escribí —es decir, en noviembre de 1844—, todavía estaba demasiado bajo la impresión inmediata que me causó el libro» (38: 16). Esto indica que Marx criticaba la lectura que Engels hacía de Stirner. En la misma carta, Engels informa de que presentó la carta de Marx a Hess, quien aparentemente estaba de acuerdo con la lectura de Marx de Stirner y afirmaba haber escrito una crítica similar. Engels le dejó a Hess la carta de Marx, que «deseaba utilizar algunas cosas de la misma», pero la recuperó más tarde (38: 26). En 1845, Hess publicó el ensayo *Los últimos filósofos*, en el que criticaba a Feuerbach de manera similar a la crítica de Marx en la sexta tesis sobre Feuerbach (Hess, 1983, p. 363; Heinrich, 1999a, p. 124).

58. Más tarde, en 1857, Marx volvió a un concepto transhistórico del trabajo que, como veremos más adelante en este capítulo, es radicalmente diferente del concepto de trabajo de los *Manuscritos de 1844*. Véase (Mau, 2017; Wendling, 2009, capítulo 2).

59. Los manuscritos conocidos bajo este título no constituyen una «obra». Son, más bien, una colección editada de manuscritos separados reunidos por David Riazanov, el editor del primer MEGA, que los publicó originalmente en 1932. Los manuscritos originales solo se han publicado recientemente (octubre de 2017) en MEGA2 I.5, aunque algunas partes se publicaron en *Marx-Engels-Jahrbuch* 2003. Por comodidad, seguiré refiriéndome a estos manuscritos como *La ideología alemana*. He comparado todas las citas de MECW con MEGA2 I.5. Véase (Carver, 2010; Carver & Blank, 2014).

60. En 1867, Marx releyó *La Sagrada Familia* y escribió a Engels: «Me ha sorprendido gratamente comprobar que no tenemos por qué avergonzarnos de la obra, aunque el culto a Feuerbach le cause a uno ahora una impresión de lo más cómica» (42: 360).

61. Algunos autores han intentado rescatar el concepto de enajenación desvinculándolo de algunas de las ideas centrales del humanismo romántico-esencialista (por ejemplo, Clarke, 1991a; Postone, 2003; Wendling, 2009). Aunque estoy de acuerdo en que en principio es posible utilizar el concepto de enajenación sin caer presa de los defectos del humanismo romántico, el concepto está tan fuertemente asociado a este último que prefiero no utilizarlo.

62. Para las recapitulaciones del desarrollo de Marx con respecto a estos temas, véase (K. B. Anderson, 2016; Beamish, 1992; Clarke, 1994; Foster & Burkett, 2016; Heinrich, 1999a, 2013a; Malm, 2018b; Rattansi, 1982; Saito, 2017; Thomas & Reuten, 2014).

63. Sobre el desarrollo del pensamiento de Marx en los últimos quince años de su vida, véase (K. B. Anderson, 2016; Endnotes, 2015a, p. 186s; Heinrich, 2013a; Musto, 2020; Saito, 2017).
64. Por ejemplo, (Avineri, 1980; Braverman, 1974; Brien, 2011; Dunayevskaya, 1971; Fox, 2015; Geras, 2016; Gould, 1980; Harvey, 2014; Lukács, 2010; Mandel, 2015; Ollman, 1976; Roche, 2005; Saito, 2017; Tabak, 2012; E. P. Thompson, 1995; Tombazos, 2014).
65. Décadas más tarde, en la *Crítica del Programa de Gotha* de 1875, Marx reafirma que la fuerza de trabajo humano es «una fuerza de la naturaleza» (24: 81). Véase también (Burkett, 2014, pt. 1; Wendling, 2009, capítulo 2).
66. Véase también G: 489, 640; 30: 40; M: 197, 885, 889; C1: 283, 290, 637. Fue Alfred Schmidt (2013, p. 76s) quien primero llamó la atención sobre la importancia de este fecundo concepto, pero su significado para el pensamiento de Marx y la crítica ecológica no se apreció plenamente hasta la obra de John Bellamy Foster *Marx's Ecology* (2000, capítulo 5). Para un análisis más reciente y detallado, véase Saito (2017). Jason W. Moore (2015, p. 75s) ha criticado recientemente el concepto de metabolismo por ser incapaz de romper con el dualismo cartesiano, pero esto ha sido repudiado convincentemente por Malm (2018c, p. 177s, 2019).
67. *Körperliche* suele traducirse como «físico» en las *Collected Works*, pero «corporal» es más exacto —«físico» sería *physische*, palabra que también utiliza Marx en el mismo párrafo—.
68. Entre los que citan el pasaje sin ofrecer una interpretación de este concepto se encuentran (Avineri, 1980, p. 73; Burkett, 2014, p. 269; Foster, 2000, p. 115; Fox, 2015, p. 156; Hoffmann, 1982, pp. 79s, 96, 106; McNally, 2001, p. 77; Schmidt, 2013, p. 91; Tabak, 2012, p. 38).
69. Ejemplos de ello son (Avineri, 1980, p. 81s; Braverman, 1974, p. 46; Colletti, 1973, p. 67; Gould, 1980, p. 41s; Harvey, 2010, p. 111s; Heinrich, 2013c, p. 153s; Hoffmann, 1982, p. 81s; Lukács, 1980, pp. 3, 105; McIvor, 2009, p. 44; Ollman, 1976, p. 110s; Saito, 2017, p. 65; Tabak, 2012, p. 21).
70. Alfred Schmidt (2013, p. 102) sostiene incluso que «apenas cabe duda de que los conceptos más básicos y abstractos han surgido en el contexto de los procesos de trabajo, es decir, en el contexto de la fabricación de herramientas». Véanse también las contribuciones de (Gibson & Ingold, 1993).
71. Véase (Foster, 2000, p. 200s; McNally, 2001, capítulo 3) para una visión general.
72. Véase también (Foster, 2000, p. 200s; Foster & Burkett, 2000, p. 413; Malm, 2016, p. 280; McNally, 2001, p. 91; Schmidt, 2013, p. 102).
73. Para un análisis exhaustivo de este concepto, ver (Foster & Burkett, 2000).
74. Veáse (McNally, 2001, capítulo 3; J. C. Scott, 2017, Capítulo 1).
75. Véase también el concepto de singularidad de Luca Basso, que también es un intento de conceptualizar la superación por Marx de lo que Basso (2012, p. 2) denomina «individualismo» y «holismo».
76. En algunos pasajes, Marx parece deslizarse hacia tal romanticismo, como cuando habla de una «unidad original entre el trabajador y las condiciones de trabajo» (33: 340; véase también G: 489; 32: 492; 20: 129). Sin embargo, es posible leer estos pasajes como una referencia no a un vínculo auténtico o natural, sino más bien a conexiones precapitalistas relativamente estables y *socialmente constituidas* entre el trabajo y sus condiciones.
77. Véase el análisis de Patrick Murray y Jeanne Schuler (2017) sobre el significado de la expresión «puramente social» en el texto de Marx. Distinguen entre dos significados. Aquí, me interesa lo que ellos llaman el «primer» significado, que es que el valor es «estrictamente una consecuencia de una forma social específica de trabajo» (Murray y Schuler, 2017, p. 134).
78. Un ejemplo paradigmático es el relato que hace Hegel de la dialéctica de la certeza de los sentidos en la *Fenomenología del Espíritu*: la certeza de los sentidos postula «esto» como la verdad, pero resulta que uno de los momentos de «esto», a saber, el «ahora», equivale de hecho a «no-esto» (Hegel, 1977, p. 59s).
79. Véase (Althusser, 2014, p. 22s; Callinicos, 2004, p. 43s; Harvey, 2006, p. 98s; Rigby, 1998, p. 17s; Therborn, 1976).
80. Ver (Malm, 2016, p. 276; Rigby, 1998, p. 148; Shaw, 1979, p. 158s; Wickham, 2008, p. 6s).
81. Véase el importante estudio de Kevin B. Anderson (2016, capítulo 6) sobre la preocupación de Marx por las sociedades no occidentales y precapitalistas en la última década de su vida y su

impacto en su comprensión de la historia.

82. Marx conocía bien la historia del materialismo, pues había escrito su tesis doctoral sobre Epicuro y Demócrito. Véase su esbozo de la historia del materialismo moderno en *La Sagrada Familia* (4: 124-134), del que acabo de citar, su crítica del materialismo ahistórico de los fisiócratas en los *Manuscritos de 1861-63* (30: 353) y el «materialismo abstracto de la ciencia natural» en *El Capital* (C1: 494).

83. Véase también 5: 36 (I.5: 135), donde Marx y Engels hablan de «ecos», «reflejos» y «efluvio directo [*Ausfluß*]». Murray (1990, p. 69) señala —correctamente, en mi opinión— que estos pasajes deben leerse como punzadas polémicas más que como reflexiones teóricas bien meditadas. Véase también (Eagleton, 1996, p. 73).

84. La hostilidad de Marx hacia las hipostatizaciones idealistas le llevó a adoptar una actitud un tanto empirista en *La ideología alemana* y otros escritos de mediados de la década de 1840. Más tarde, sin embargo, descubrió que las abstracciones también se dan en la propia realidad social. Esta evolución puede apreciarse, por ejemplo, comparando su ridiculización en *La Sagrada Familia* del idealista hegeliano que piensa que *la fruta* como tal existe realmente, con el pasaje de la primera edición de *El Capital* en el que señala que con el dinero es como si *el animal* como tal existiera junto a todos los animales particulares. Su evolución metodológica también le llevó a apreciar el valor de las abstracciones teóricas. Mientras que una de sus primeras críticas a Ricardo fue que era demasiado abstracto, más tarde lo acusó de no ser lo suficientemente abstracto (Althusser et al., 2015, p. 146; Callinicos, 2014, p. 47; Wendling, 2009, p. 67).

85. La codificación doctrinaria de la llamada primacía de la producción tomó la forma del modelo de base-superestructura, según el cual la estructura económica de una sociedad determinaba unilateralmente las formas que adoptaban el Estado, el derecho, la cultura, la ideología, etc. Aunque ciertamente hay un núcleo racional en este modelo, estoy de acuerdo con Wood (2016, p. 49) en que «siempre ha dado más problemas de lo que vale». El Estado y la ley, por ejemplo, no pueden colocarse simplemente como «superestructura», ya que algunas de sus funciones son necesarias para las estructuras de la «base» económica (Wood, 2016, p. 27s; véase también Rigby, 1998, capítulo 9). Por esta razón, sugiere sustituirla por una concepción de la totalidad social como «una estructura continua de relaciones y formas sociales con diversos grados de distancia de los procesos inmediatos de producción y apropiación» (Wood, 2016, p. 25s).

86. La cita continúa con la afirmación: «y como diferencia entre la capacidad de "vender los productos del trabajo" y vender "fuerza de trabajo"». Esto no es muy preciso. Una diferencia más adecuada sería la que existe entre vender fuerza de trabajo y ser independiente del mercado.

87. Es interesante recordar que Marx comienza su rico y extensa disertación sobre las herramientas y las máquinas en los *Manuscritos 1861-63* con una cita de Darwin sobre la «diferenciación de los órganos» (33: 387).

88. Para debates sobre estas distinciones y problemáticas asociadas a ellas en las teorías marxistas sobre la clase, ver (P. Anderson, 1980; Callinicos, 2004, p. 52s; De Ste. Croix, 1989; Ellmers, 2009; Heinrich, 1999a, p. 263s, 2004; E. P. Thompson, 2013, p. 8s; Wood, 2016, Capítulo 3; Wright, 1998).

89. Es importante notar que el término *Besitzer* se refiere a la posesión («poseedores»), antes que a la propiedad («propietarios»), pues el control efectivo más que la propiedad formal de las condiciones de producción lo que establece una relación de dominación de clase.

90. Ver (Bhattacharya, 2017a; Clover, 2016; McNally, 2013). Respecto a la primacía de las luchas en el lugar de producción en la historia de la izquierda, ver (Eley, 2002; Endnotes, 2015a).

91. Otro elemento importante de esta cita es la yuxtaposición de competencia y violencia como dos mecanismos diferentes de dominación. Volveremos sobre ello en el capítulo nueve.

92. Ver también los comentarios de Karl Polanyi sobre Townsend, de donde se extrae la cita (Polanyi, 2001, p. 116s).

93. Este pasaje de las últimas partes de los *Manuscritos de 1861-63* parece ser un desarrollo más elaborado de otro pasaje de los *Grundrisse* (G: 367).

94. Nótese que esto no implica la afirmación de que el capitalismo implique una tendencia a erradicar diferencias culturales y transformar a todos en proletarios homogéneos. El capitalismo es compatible con un amplio abanico de formas culturales diferentes y, mientras no interfieran

con los requisitos básicos de la acumulación de capital, no hay razón para suponer que el capitalismo contenga un impulso inmanente para disolverlas. De hecho, el capital a menudo encontrará ventajoso reforzar las jerarquías sociales tradicionales y las formas culturales precapitalistas o no capitalistas. Véase también la crítica de Vivek Chibber (2013, capítulo 6) a la de Marx de «trabajo abstracto» en la teoría poscolonial, un tema al que volveré brevemente en el capítulo cinco. Aunque Chibber da buenos argumentos, hay varios problemas con otros elementos de su *Teoría postcolonial y el Espectro del capital*, especialmente el individualismo metodológico, el marco teórico de decisión racional y su defensa de una «noción ilustrada de intereses universales» (p. 179).

95. Brenner (2007, p. 60) señala que el quid está no tanto en el acceso a los *medios de producción* como en el acceso a los *medios de subsistencia*: lo crucial para el capital es que las personas dependan del mercado para sobrevivir. Esta aclaración es útil para saber cómo el *individuo* está sometido al capital, pero en el plano de la totalidad social la separación respecto a los medios de producción y respecto a los medios de subsistencia es una y la misma cosa, ya que la producción es necesaria para obtener los últimos (véase 30: 40; C2: 116; II.11: 694).

96. Véase también Kurz (2012, pp. 142, 173), que sugiere asimismo pensar en la lógica del capital como una especie de «a priori trascendental» que establece los límites de lo que puede tener lugar en la realidad social.

97. Para los debates sobre la relación entre las nociones de Foucault y Agamben de biopoder y biopolítica, véase (Genel, 2006; Ojakangas, 2005; Patton, 2007). Un tercer uso de estos conceptos es el de Hardt y Negri. Para ellos, la «biopolítica» es «el poder de la vida para resistir», un uso del concepto que, contrariamente a lo que afirman, se opone fundamentalmente a Foucault y Agamben, para quienes la biopolítica es siempre una forma de dominación (Hardt y Negri, 2011, p. 57).

98. Véase también la crítica de Hardt y Negri a Agamben, a la que me he referido en la última sección (Hardt y Negri, 2011, p. 3s). Otro problema con la noción de soberanía de Agamben es su negación de la posibilidad de una forma de soberanía que no sea biopolítica.

99. Si la relación de capital es de hecho la fractura biopolítica original, tal vez deberíamos reconsiderar la afirmación de Agamben (1998, p. viii) de que el campo es «el paradigma biopolítico de lo moderno». ¿Quizás se trate más bien de las grandes barriadas habitadas por la población sobrante considerada inútil para la valorización del valor? Según Foucault (1998, p. 138), el advenimiento de la biopolítica marcó el punto en el que «el antiguo derecho a *quitar* la vida o *dejar* vivir fue sustituido por un poder para *fomentar* la vida o *incapacitarla* hasta el punto de la muerte». *Una vida a la que no se le permite vivir*, ¿no es acaso ese el estatus de los millones de habitantes de los barrios marginales del capitalismo contemporáneo? (Benanav, 2015; véase Davis, 2017; Endnotes, 2015b).

100. Véase (Brown, 2012; Federici, 2017; Harvey, 2006, p. 163; Lewis, 2016, p. 110s; Vogel, 2014, Chapters 4, 5; Wendling, 2014).

101. A pesar de esto, tener hijos supone todavía un conjunto substancial de efectos negativos para las mujeres danesas. Un estudio reciente sobre la brecha salarial muestra que pese a la socialización extensiva del cuidado infantil y una participación en la fuerza de trabajo del 80%, «dar a luz un bebé crea a la larga una brecha salarial de alrededor del 20%» (Kleven et al., 2018).

102. No obstante, la validez de este argumento es dudosa. El reemplazo generacional de la fuerza de trabajo no requiere necesariamente que todas las personas con útero den a luz; es posible, por ejemplo, imaginar una sociedad en que un sistema de distinciones sociales y jerarquías independientes del género empujaran a una determinada parte del proletariado equipado con úteros a tener muchos hijos y al resto a producir plusvalor toda su vida junto a quien no tenga útero.

103. Véase (Arruzza, 2014; Barrett, 2014, p. 28s; J. Brenner, 2000, p. 59; Farris, 2015b; Ferguson & McNally, 2013, p. xxf; Hartmann, 1981b, 1981a; Manning, 2015a; McNally, 2017, p. 108; Valentine, 2012; Vogel, 2014, p. 28s; Young, 1981).

104. En una contribución más reciente, Endnotes parece haber cambiado de postura. Ver la nota al pie 10 en (Endnotes, 2020, p. 129s), donde presentan una posición similar a la que aquí se defiende.

105. Este malentendido puede encontrarse en autores como (Chakrabarty, 2007; Lowe, 1996; Neilson, 2012; Roediger, 2017; Tsing, 2009). Para una crítica, véase (Chibber, 2013, capítulo 6).
106. Brenner prefiere el término «relaciones de propiedad social» a «relaciones de producción», algo que se debe en parte a la tendencia de restringir el significado de «relaciones de producción» a las relaciones de clase verticales. Por mucho que Brenner acierte en su crítica, no pienso que deba evitarse el concepto. En lugar de esto, considero, siguiendo a Callinicos (2014, p. 175s), que las relaciones de producción capitalistas están formadas constitutivamente por dos clases de relaciones, las horizontales y las verticales.
107. Acerca de la mercancía como punto de partida, véase (Arthur, 2004b, p. 27s; Banaji, 2015; Heinrich, 1999a, p. 173s, 2009, p. 50s; Hoff, 2017, p. 241s; Murray, 1990, p. 141s).
108. Véase (Backhaus, 1997, p. 41s; Clarke, 1991a, p. 92s; Colletti, 1973, p. 76s; Elbe, 2008; Elson, 2015, p. 116s; Reichelt, 2013, p. 11s).
109. Existe, sin embargo, una tendencia entre ciertos teóricos de la forma-valor a exagerar lo novedoso de sus lecturas de Marx. Backhaus (1997, p. 16) y Reichelt (2013, p. 11), por ejemplo, afirman que antes de su descubrimiento de la verdadera esencia de la teoría del valor en los 60, cuando se cruzaron con una copia antigua de la primera edición de *El Capital*, la obra permanecía esencialmente incomprendida para todo el mundo. Aunque su reconstrucción de la crítica de la economía política de Marx fue sin duda original, algunos de los aspectos fundamentales de su lectura ya habían sido explorados, en mayor o menor medida, por marxistas como (Colletti, 1973; Dunayevskaya, 1971; Grossman, 2018; Korsch, 2017; Pashukanis, 1983; Rubin, 2008; Uno, 1980).
110. Marx no empezó a distinguir sistemáticamente el valor del valor de cambio hasta la segunda edición de *El Capital* (1872). En términos estrictos, esta cita de la *Una contribución* (1859) debería usar la palabra valor en lugar de valor de cambio. Lo mismo vale para la carta a Kugelmann.
111. Ver nota al pie 10, al final del segundo capítulo.
112. Esto no quiere decir que la interconexión entre productores, por un lado, y el proceso de trabajo, por otro, no estén relacionados. El sometimiento de la reproducción social a la ley del valor tiene un impacto enorme en el carácter concreto del proceso de trabajo, como veremos en el capítulo diez.
113. La división del trabajo que se aborda aquí es la división social general del trabajo, no la división del trabajo en el seno de cada unidad de producción —distinción que está ausente en los escritos tempranos de Marx—. En ellos, Marx tampoco distingue entre los conceptos de clase y división del trabajo, lo que desembocó en una concepción del comunismo como abolición de la división del trabajo. Más tarde abandonó esta idea y aceptó la división del trabajo como una característica de la producción humana como tal. Véase (Rattansi, 1982, especialmente las pp. 56, 85, 93s, 128s).
114. La unidad contradictoria de trabajo social y trabajo privado se discute con mayor profundidad en (Backhaus, 1997, p. 51; Brentel, 1989, p. 153s; Clarke, 1991a, p. 101s; Colletti, 1973, p. 82s; Heinrich, 1999a, p. 207s; W. C. Roberts, 2017, p. 80s; Rubin, 2008, p. 7s).
115. Las fluctuaciones violentas del mercado son, sin duda, algo común: muchas personas son condenadas a la inanición al serles privada la posibilidad de vender su fuerza de trabajo debido a crisis repentinas en que las empresas quiebran porque la demanda para su producto colapsa. Este dista, sin embargo, de ser el estado normal de una economía capitalista, lo cual no es otra cosa que decir que, por ahora, la generalización de la forma-mercancía no ha conducido a la aniquilación de la humanidad —aunque una catástrofe biosférica como la que parece cernirse sobre el planeta amenaza con hacer realidad ese escenario—.
116. Para un desglose detallado del argumento de Marx, véase (Heinrich, 1999a, p. 200s). Algunos comentaristas, como (Projektgruppe zur Kritik der Politischen Ökonomie, 1973) o (Arthur, 2004b), mantienen que es innecesario e incluso una equivocación introducir el concepto de trabajo tan pronto en la presentación dialéctica de las categorías. Para una crítica convincente de esta posición, véase (Lange, 2016).
117. Esta abstracción es, haciendo uso del famoso concepto acuñado por Alfred Sohn-Rethel (1978, p. 20), una *abstracción real*. Más sobre este concepto en (Jappe, 2013). Aunque Marx nunca empleó exactamente el término abstracción real, el concepto se trasluce claramente en muchos de sus escritos (véase G: 303; 29: 272; 30: 55; R: 993; C2: 185).

118. Ver también (Bidet, 2007, p. 43; Bonefeld, 2014, p. 121s; Callinicos, 2014, p. 173; Heinrich, 1999a, p. 211s, 2009, p. 102, 2012a, p. 50).
119. Acerca de la necesidad del dinero, véase (Backhaus, 1997; Heinrich, 1999a, p. 220s, 2009, pp. 104-162; Mau, 2018b, p. 72). Véase también el imponente estudio realizado por Frank Engster (2014).
120. La crítica de Roberts podría extenderse también a Robert Kurz (2012), Ingo Elbe, Sven Ellmers y Jan Eufinger (2012) y Anselm Jappe (2005).
121. Gerhard Hanloser y Karl Reitter (2018, p. 17) insisten en exactamente lo mismo en su crítica a Stefan Breuer.
122. En esta sección me apoyaré fundamentalmente en (Mau, 2018a).
123. Ver, por ejemplo (Avineri, 1980, p. 118; Balibar, 2014, p. 60s; Bidet, 2007, p. 260s; Brentel, 1989, p. 15; Bukharin, 1928, p. 237s; Callinicos, 2014, p. 150s; Eagleton, 1996, p. 84s; Hanloser & Reitter, 2008, p. 30; Harvey, 2010, p. 41; Kautsky, 1912, p. 14; Pashukanis, 1983, p. 73; Postone, 2003, p. 70; Starosta, 2016, p. 142; Wendling, 2009, p. 54; Žižek, 2009, p. 19).
124. Podemos encontrar interpretaciones similares en (Backhaus, 1997, p. 46; Bonefeld, 2014, p. 54; Dunayevskaya, 1971, p. 100; Gray, 2012; Haug, 1974, p. 166; Holloway, 2010, p. 49; Korsch, 2017, p. 93s; Kurz, 2012, p. 33; Marxhausen, 1988a, 1988b; Murray, 2016, p. 39; W. C. Roberts, 2017, p. 86).
125. (Eagleton, 1996, p. 85; Harvey, 2010, p. 41; Bensaïd, 2009, p. 227; W. C. Roberts, 2017, p. 86; Heinrich, 2009, p. 174). Ver también (Adorno, 2007, p. 190; Althusser et al., 2015, p. 347; Balibar, 2014, p. 60; Bonefeld, 2014, p. 54; Holloway, 2010, p. 49; Jameson, 2009, p. 331; Postone, 2003, p. 62).
126. El concepto ya aparece en los escritos de Marx desde 1842 en adelante (ver 1: 147; IV.1: 322). Para una discusión de la historia del concepto y de las fuentes de Marx, ver (Grigat, 2007; Iacono, 2016; McNally, 2011b, p. 201s; Pietz, 1985, 1987, 1988).
127. Un pasaje casi idéntico aparece en el apéndice a la primera edición (A: 142s).
128. Ver G: 687; 29: 277; 32: 316, 334, 400; 33: 344; V: 39; C1: 176.
129. Citado por (Backhaus, 1997, p. 46; Balibar, 2014, p. 61; Boer, 2010, p. 104; Bonefeld, 2014, p. 129; Carver, 1975, p. 51; De Angelis, 1996, p. 14; Gray, 2012, p. 15; Harvey, 2010, p. 41; Haug, 1974, p. 168; Heinrich, 2012a, p. 74; Holloway, 2010, p. 49; Murray, 2016, p. 37; O'Kane, 2013; Postone, 2003, p. 62; Rehmann, 2013, p. 42; W. C. Roberts, 2017, p. 86; Schulz, 2012, p. 27).
130. Thomas Marxhausen (1987, 1988b, 1988a), Hans G. Ehrbar (2010, p. 214s), Riccardo Bellofiore (2014, p. 177-178), Chris Arthur (2013, p. 117) y Guido Schulz (2012) distinguen entre el carácter de fetiche y fetichismo, o fetiche y fetichismo, para conceptualizar la inversión práctica y la inversión ideológica. Algunos de ellos defienden que tal distinción puede encontrarse en el texto de Marx. En otro sitio he demostrado que Marx no hace tal distinción, que esta lleva a contradicciones o tautologías si es aplicada al texto de Marx y que no hay ninguna buena razón para introducirla. Ver (Mau, 2018a, p. 112s).
131. En esta sección, todos los paréntesis con nada más que un número se refieren a (Postone, 2003).
132. El otro fragmento es la línea de cabecera de una sección de los *Grundrisse* a la que Postone se refiere como: «Contradicciones entre la *base* [énfasis de Postone] de la producción burguesa —valor como medida— y su desarrollo» (G: 704).
133. Hasta donde yo sé, Marx solo emplea «intercambio» en este sentido una vez, en un contexto altamente específico y con la intención de subrayar la *difference* entre el intercambio de mercancías y la esfera de la producción (30: 358). En las *Obras Escogidas de Marx y Engels* es posible encontrar varios fragmentos en los que Marx escribe sobre «el intercambio de materia entre el hombre y la naturaleza» (24: 553; 35: 53, 194), pero esta es simplemente una mala traducción de *Stoffwechsel*.
134. Theodor W. Adorno, «Gesellschaft», en *Gesammelte Schriften*, vol. 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), p. 14.
135. Theodor W. Adorno, «Theodor W. Adorno sobre "Marx y los conceptos básicos de la teoría sociológica"», transcripción Verena Erlenbusch-Anderson y Chris O'Kane, *Historical Materialism*,

26, nº1 (2018); Theodor W. Adorno, *Dialéctica Negativa* (New York: Continuum, 2007), p. 178.

136. Véase Marcel van der Linden (2008, p. 39), quien se refiere a Kurz, Lohoff y Postone cuando afirma que sigue a «esos autores que le dan a la *forma-valor*, y no a las contradicciones de clase, un lugar central en su análisis del capitalismo».

137. Ver también la crítica de Ingo Elbe (2008, p. 514s) a Kurz, Lohoff y Postone.

138. El fragmento citado por Roberts es de G: 164. Traducción modificada por Roberts.

139. Ver (Hanloser y Reitter, 2008; Reitter, 2004, 2015c, 2015a, 2015b). Ver también las contribuciones al volumen editado por Reitter, especialmente (Albohn, 2015; Brugger, 2015; Exner, 2015).

140. NdT: si la traducción al inglés ya es confusa, a castellano puede resultar casi ininteligible. Se puede consultar el original en MEGA2 II.4.1: 89s.

141. Ver (Kurz, 2012, pp. 77, 252, 289; Jappe, 2005, pp. 82, 87; Postone, 2003, pp. 30, 126, 159; ver también R: 1032; Elbe, 2008, p. 516).

142. Ver (Bidet, 2007, p. 145; Callinicos, 2014, p. 140; Elson, 2015, p. 168; Giammanco, 2002, p. 73).

143. «[E]ste esfuerzo es competencia» (31: 264). Competencia viene del latín competere, que significa esforzarse en común.

144. Por ejemplo, (Burkett, 1986; Chattopadhyay, 2012, p. 74; Giammanco, 2002, p. 70; Weeks, 1981, p. 155).

145. Sobre la diferencia y la relación entre competencia intra e intersectorial, ver (Callinicos, 2014, p. 142s; Chattopadhyay, 2012; Saad-Filho, 2002, p. 41).

146. Esto incluye encargados asalariados que actúan como «personificaciones» del capital (ver 33: 486 y Heinrich, 2012a, p. 193).

147. Ver Palermo (2014) para un resumen y una crítica convincente de estos debates en la economía predominante.

148. Ver (Boltanski & Chiapello, 2018; Fleming, 2009; Lordon, 2014; Sturdy et al., 2010).

149. Ver (Boltanski & Chiapello, 2018; Cruz, 2016; Fleming, 2009; Fleming & Sturdy, 2013; Sturdy et al., 2010).

150. La crítica de Anderson contiene puntos de vista y ejemplos reseñables, pero la oposición que hace entre el despotismo en el puesto de trabajo y el espíritu presuntamente igualitario del mercado es pura ideología. El despotismo del trabajo es, como ya se ha visto, un *efecto* de la anarquía del mercado, y no su opuesto.

151. «El código fabril en el cual el capital formula, como un legislador privado y conforme a su capricho, la autocracia que ejerce sobre sus obreros» (C1: 517). En otro pasaje de *El Capital*, Marx compara «la dirección que media» el proceso de producción con un director de orquesta (C1: 448s). Sin embargo, en ese pasaje discute la dirección y coordinación en un sentido completamente general, es decir, independientemente de su forma capitalista. La imagen de una orquesta puede leerse así como la alternativa comunista al capitalista militarista y despótico (ver también 30: 263).

152. Según William Clare Roberts, esta idea del poder del capitalista está contenida directamente en el concepto de despotismo de Marx —Marx heredó el concepto de Hegel, para quien se refirió a este concepto como 'una forma específica de tiranía en la que el flujo constante de la persona déspota tuvo nulo resultado en la perturbación de la estructura general de la sociedad' (W. C. Roberts, 2017, p. 167)—.

153. En cualquier situación concreta, puede haber una infinidad de causas posibles tales como las idiosincrasias y particularidades de los capitalistas individuales. No obstante, nos centramos en aquellas causas que forman una parte de la estructura principal del capitalismo, es decir, aquellas que demuestran cómo es la subsunción real, en palabras de Arthur, «implícita lógicamente en el concepto del capital» (Arthur, 2004b, p. 76; ver también Endnotes, 2010c, p. 194).

154. Ver también 30: 269, 342; 32: 419; 33: 488s, 491, 497; 34: 29, 98, 102.

155. Ver también 30: 276, 304; 33: 364; 34: 32, 124, 126; R: 1055; C1: 548s.

156. Para un resumen de estos debates, ver (Elger, 1979; Harvey, 1990, p. 106-119; Knights & Wilmott, 1990; Littler, 1990; Meiksins, 1994; T. Smith, 2000, capítulo II).

157. Citas extraídas de 30: 279, C1: 357 y 34: 123s. Ver también 32: 402; 33: 479; R: 1055.
158. Su defensa más reciente se encuentra en *Marx and the Earth* (Foster & Burkett, 2016). No obstante, en palabras de Malm, en ocasiones «desmigajan al Marx que les conviene y afirman que no puede encontrarse otro Karl» (Malm, 2018b). Para una perspectiva más imparcial, ver (Malm, 2017, 2018b).
159. Ver (R. C. Allen, 2009, p. 57 y ss; Benanav, 2015, p. 116 y ss; R. Brenner, 1987b, p. 308 y ss; Grigg, 1992, p. 33,-47; Mazoyer & Roudart, 2006, p. 355-356; Weis, 2007, p. 172-173, Wood, 2002, p. 103).
160. Ver (Benanav, 2015, p. 134s; Lewontin, 2000, p. 97; Lewontin & Berlan, 1986; Mazoyer & Roudart, 2006, Capítulos 9, 10).
161. Véase (Kloppenburg, 2004, p. 319s; Weis, 2007, p. 75; Lewontin, 2000, p. 100s; Lombardo, 2014).
162. Para entender el debate sobre estos y otros obstáculos a la lógica del capital provocados por la naturaleza de la agricultura, ver (Kloppenburg, 2004, p. 27s; S. A. Mann & Dickinson, 1978; Mooney, 1982; Perelman, 1979).
163. Véase (Araghi, 2000, p. 150; Mazoyer & Roudart, 2006, p. 471s; Benanav, 2015, p. 172s).
164. Ver (Patel & Moore, 2017, capítulo 5; Pirani, 2018, pp. 72s, 88s; Shiva, 1991; Weis, 2007, p. 28s).
165. NdT: el método JIT fue implementado por Toyota para reducir costes a base de minimizar la cantidad de stock en materias primas en cualquier momento dado, ya que estas llegan justo en el momento que necesitan utilizarse.
166. Véase (Harvey, 2006, p. 378s). Los conceptos de infraestructura y «condiciones generales de producción» fueron fundamentales en los debates sobre la derivación del Estado alemán de la década de 1970. Véase, por ejemplo, (Altvater, 1978; Hirsch, 1978; Läpple, 1973).
167. NdT: Unidad de medida utilizada en el comercio exterior que equivale a la capacidad de un contenedor de 20 pies de largo por 8 de ancho y alto —aproximadamente 6 metros por 2,5 metros —.
168. Ver también el análisis marxiano de Starosta (2010a, 2010b) sobre las cadenas mundiales de suministro. Para un análisis de Wal-Mart, ver (LeCavalier, 2016). El aumento del poder de los minoristas es pasado por alto por Neilson (2012, p. 328), quien afirma que las cadenas de suministro implican «una descentralización de las prácticas de toma de decisiones que se aplican a la estrategia y la táctica». Si bien el alejamiento de las empresas integradas verticalmente a la moderna producción ajustada ha implicado una forma de difusión de funciones, esto no ha conducido a una descentralización del poder. Más bien deberíamos seguir a Bennett Harrison y hablar de «concentración sin centralización» de la autoridad empresarial (citado en Bernes, 2013, p. 179).
169. Véase (Bonacich, 2003; Bonacich & Wilson, 2008; Cowen, 2014; Reifer, 2004; Tsing, 2009).
170. Ver (Reifer, 2004, pp. 15, 23s; Tsing, 2009; Bonacich & Wilson, 2008; Alimahomed-Wilson, 2016).
171. Para ejemplos de este tipo de protestas y debates sobre sus perspectivas estratégicas, ver (Alimahomed-Wilson, 2016; Alimahomed-Wilson & Ness, 2018; Angry Workers of the World, 2014; Bernes, 2013, 2018; Bonacich, 2003; Chua, 2017; Cillo & Pradella, 2018; Clover, 2016; Cuppini et al., 2015; Degenerate Communism, 2014; Diamanti & Simpson, 2018; Moody, 2018; Out of the Woods, 2014; *Short-Circuit: A Counterlogistics Reader*, anónimo; Silver, 2003; Society of Enemies, 2011; Srnicek & Williams, 2015; Comité Invisible, 2015; Toscano, 2011, 2014; Transnational Social Strike, 2017; ...ums Ganze!, 2017).
172. Por ejemplo, véase (Kloppenburg, 2004, capítulo 5; Malm, 2016, capítulo 6; Marglin, 1974; Noble, 1984, capítulo 7).
173. Ver también (Clover, 2016, Capítulo 8; Endnotes, 2015b; Farris, 2012, 2015a).
174. Muchos analistas aceptan sin más las asunciones de Marx. Por ejemplo (Clarke, 1994, p. 254s; Endnotes, 2015b; Endnotes & Benanav, 2010; Fine & Saad-Filho, 2010, p. 83s; W. C. Roberts, 2017, p. 181s).
175. Jason E. Smith (2017a) ofrece un ejemplo reciente: «Mientras que en la mayoría de las recesiones económicas la productividad tiende a caer rápidamente y la producción disminuye más

rápido de lo que pueden eliminarse puestos de trabajo, en la fase inicial de la reciente crisis [es decir, la crisis mundial de 2008] ocurrió algo totalmente distinto. En media, las empresas registraron modestos *aumentos* de productividad, a pesar del clima hostil. Sin embargo, lo hicieron a pesar de la rápida *caída* de la producción: la producción total se redujo, pero las nóminas se reducían aún más rápido. En este caso, el aumento de la productividad se debió probablemente no a innovaciones técnicas, sino a jornadas de trabajo más largas y estresantes para quienes las mantuvieron».

176. Véase la descripción de Engels de las condiciones de vida de los proletarios irlandeses en Manchester en *La condición de la clase obrera en Inglaterra* (4: 361).

177. Ver también el capítulo 33 del primer volumen de *El Capital* y el pasaje de los *Grundrisse*, citado en el capítulo tres, donde Marx señala cómo «la coerción estatal» es reemplazada por la competencia (G: 736).

178. Para una panorámica al respecto, ver (Clarke, 1994, capítulos 1, 2; Mandel, 1976, capítulo 1; Shaik, 1978).

179. Como muchos han señalado, la idea de que la tasa de ganancia tenía una tendencia a la baja a largo plazo era totalmente indiscutible en la época de Marx. Por lo tanto, es razonable suponer que Marx consideraba que su tarea consistía en explicar un hecho empírico bien establecido.

180. Para otros buenos e importantes debates sobre la LTDTG en los que me he inspirado, ver (Bellofiore, 2018; Clarke, 1994, Capítulos 5, 7, 9; Harvey, 2006, p. 176s, 2016; G. A. Reuten, 2004; Thomas & Reuten, 2014; Weeks, 1981). Ver también (Saito, 2018) y las réplicas a Harvey y Heinrich por (Callinicos, 2014, capítulo 6; Callinicos & Choonara, 2016; Carchedi & Roberts, 2013; Kliman et al., 2013; M. Roberts, 2016).

181. Un punto de vista similar es defendido por Heinrich (1999a, capítulo 8.5, 2012a, p. 172s, 2013a).

182. Ver (Clarke, 1994, capítulo 4; Heinrich, 1999a, p. 346; Krätke, 2008b; Musto, 2018, capítulos 3, 4).

183. Para análisis similares sobre la evolución en la comprensión de Marx sobre la crisis, ver (Clarke, 1994, capítulos 3-7; Heinrich, 1999a, p. 345s, 2014; G. A. Reuten, 2004). El empeoramiento en la salud de Marx le hizo frenar su trabajo en los *Grundrisse* en abril de 1858 —«[o]bviamente, me he sobrepasado con mi labor nocturna el pasado invierno», le escribe a Engels (40: 310)—. Después de pasar mayo y junio recuperándose, finalmente logra terminar una parte de su crítica y tenerla lista para publicar —después de esbozar el *Urtext* en agosto-octubre de 1858—. El resultado, *Una contribución a la crítica de la economía política*, fue acabada en enero de 1859. Después pasó largas temporadas de 1859 y 1860 en disputa con Karl Vogt, hasta que finalmente volvió a sus estudios en 1861. Esto explica el parón de casi cuatro años en sus escritos sobre la crisis (1858-62).

184. Para análisis de algunos de estos movimientos, ver (Clover, 2016; Endnotes, 2013a, 2013b, 2015c; McNally, 2013; Myers, 2017; Ness, 2016; *No Way Forward, No Way Back: China in the Era of Riots*, 2016; Sotiris, 2018; Taylor, 2016).

185. Sobre el papel de la violencia en la reproducción de las relaciones de clase precapitalistas, ver (M: 777; P. Anderson, 1974, capítulo 1; R. Brenner, 1987b, 1987a, 2007, p. 64s; De Ste. Croix, 1989; Dimmock, 2014, capítulo 3; Isett & Miller, 2016, pp. 17s, 32, 40; J. C. Scott, 2017, capítulo 5; Wood, 2002, p. 55s, 2016, capítulo 1).

Índice

NOTA SOBRE LAS REFERENCIAS Y EL TÍTULO3
Prólogo5
Referencias20

Introducción21
Poder coercitivo, ideológico y económico23
La economía: un sistema de dominación26
La economía en la teoría social31
La crítica inacabada de Marx34
La esencia del capitalismo36
Abstracciones39
Visión general42
PARTE 1: CONDICIONES
1. Conceptualizando poder y capital47
*Macht, herrschaft, gewalt*47
El concepto de poder52
Foucault56
El capital: una lógica social63
¿Es el capital un sujeto?66
El capital como propiedad emergente71
2. Poder y marxismo77
Materialismo histórico77
Teorías del estado81
Teorías de la ideología89
Teorías del poder económico96
3. La ontología social
poder económico103
La necesidad de una ontología social103
Relaciones y relatos107
La esencia del ser humano109
Una crítica romántica de la enajenación115
El ajuste de cuentas119
4. La organización corporal humana127
Metabolismo y necesidades128
La estructura del cuerpo humano131
Fabricantes de herramientas sociales136
La escisión original141
5. Dominación metabólica145
Modos, relaciones, fuerzas, historia147
El significado del materialismo151
Cómo extraer plustrabajo157
PARTE 2: RELACIONES
6. Dominación de clase trascendental167
La creación de dependencia168
El concepto de clase171
Proletarios y trabajadores175
Endeudamiento trascendental180
Dominación impersonal de clase183
Unidad en la separación186
Poder trascendental189
Una fractura biopolítica191

7. Capital y diferencia203
El afuera necesario205
¿A qué se le llama «mujer»?209
Método y política214
Capital y racismo220
La producción de la diferencia225
8. El poder universal del valor229
Relaciones horizontales230
Valor es forma233
Valor es dominación238
¿Qué es el fetichismo247
La interpretación de Postone254
9. Valor, clase y competencia261
La desaparición de la clase262
No hay valor sin clase 264
Recuperando la clase 267
Distintos, pero interrelacionados271
Confusión sistemática 275
El ejecutor280
Hermanos hostiles283
Parte 3: Dinámicas288
10. El despotismo de la subsunción 289
Unidad de anarquía y despotismo290
¿Interpersonal o impersonal?295
Subsunción: formal y real299
Calibración corporal304
La norma del tiempo abstracto308
La reestructuración de habilidades311
«Una unidad que gobierne sobre ellos»316
¿La subsunción total de todo?319
11. La reconfiguración capitalista
de la naturaleza323
La subsunción real de la naturaleza324
Del agua al carbón al petróleo327
La subsunción real de la agricultura329
Tecnologías de la agricultura332
Divisiones agrícolas del trabajo339
La expansión mundial de la agricultura capitalista341
12. Poder logístico347
Marx sobre la logística349
La revolución logística352
La logística como violencia358
La logística como biopolítica361
La logística como compulsión muda364
Puntos de congestión368
La producción del capitalismo373
13. Poblaciones sobrantes y crisis377
La ley general de la acumulación capitalista377

Población sobrante como mecanismo de dominación383
Las causas de las crisis 386
La crisis como fuente de poder391
Un método de resolución395
La negación como condición399
Conclusión405
Bibliografía413
ÍNDICE449